Lascito Prof. Krantz

I MAESTRI DEL PENSIERO

COLLEZIONE DIRETTA DA VALENTINO PICCOLI

Coll. 275-1

PAOLO ROTTA

DELLA REGIA UNIVERSITÀ DI PAVIA

•••

SPINOZA

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO
507113

SECONDA EDIZIONE RIVEDUTA

EDIZIONI ATHENA

1925

MILANO - VIA VIGENTINA, 7-9

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

TIPOGRAFIA SOCIALE - VARESE

AGLI STUDENTI
DI LETTERE E FILOSOFIA
NELLA R. UNIVERSITÀ DI PAVIA
PER L'AMORE DEI QUALI
HO RIPENSATO
LO SPINOZA
...

GENNAIO 1923.

I. — LA VITA E LE OPERE

•••

SOMMARIO: § 1. **Le condizioni dei tempi avanti lo Spinoza.** - § 2. **La vita dello Spinoza.** - § 3. **Le sue opere.**

§ 1. — « Da Socrate in poi nessuna vita di filosofo, ha scritto il Tocco (1), può pareggiarsi a quella del solitario olandese, dove tanto più appare maestoso l'accordo tra pensiero ed essere, quanto più stridente è il contrasto tra l'ira velenosa dei suoi accusatori e la serena intrepidezza dell'accusato. »

Alla luce di tutti i documenti che, riguardanti la vita dello Spinoza, furono e raccolti e pubblicati dal Freundenthal (2), possiamo, rettificando e dati e giudizi che in proposito o per ammirazione eccessiva o per ingiustificato disprezzo hanno per tanto tempo avuto fortuna sul conto di lui, nei brevi tratti che seguono, accennare gli avvenimenti più significativi

---

(1) F. Tocco. — *Biografia di Benedetto Spinoza*, in « Rivista di Italia », Anno II, Vol. I, 15 febb. 1899, pag. 233.

(2) I. Freundenthal. — *Die Lebengeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden, und nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig, Voud. Veit und C. 1899.

per cui è passata l'esistenza del nostro filosofo, il quale pensò come pensò, anche perchè visse come visse, persuaso com'era che comprendere è vivere.

Quando lo Spinoza venne alla luce, e fu precisamente il 24 novembre 1632, la crisi che si era iniziata, per ciò che riguarda la concezione della vita, colla Rinascenza, era ormai superata in modo completo. Caduto il punto di vista prevalentemente teocentrico, qualè era stato proprio del M. E., e subentratovi quello prevalentemente antropocentrico, nel senso più elevato della parola, la concezione della vita chè ne era sgorgata già parea preludio dell'Illuminismo, che fu come il vertice di tutto il nuovo indirizzo.

Mutamenti profondi si erano ormai intessuti in ogni ordine di manifestazione del pensiero e della vita. Nella filosofia già si era arrivati, specialmente per l'opera di Cartesio, e per il lungo travaglio intorno al rinnovamento dell'indagine scientifica, alla fiducia chè la scienza da sola può dare allo spirito la conoscenza delle ragioni supreme dell'universo. Nella religione la coscienza, anche presso le nazioni che erano rimaste cattoliche, si era ormai fatta più libera nel senso che, spogliatasi dall'esclusivismo del concetto di una giustizia divina più sentita come vendetta che come riparazione e pace, si appoggiava più al dato che spontaneamente l'uomo dà a Dio di quello che Dio dà all' uomo. In politica, caduta ormai in modo definitivo tutta l' impalcatura del feudalismo,

già si era sentito ed attuato il bisogno di salvare ad ogni costo le unità nazionali, che da quella caduta qua e là già si erano formate, contro i pericoli che i rinnovamenti attuantisi in ogni elemento di vita, ed individuale e collettiva, avrebbero potuto suscitare e già avevano suscitato di fatto.

Ciò avvenne anche in Spagna, in cui ottenutasi da poco l'unificazione nazionale, si credette ben tosto che tale unificazione non avrebbe potuto e durare e consolidarsi, se non si fosse soppressa ogni differenza di religione, che in realtà voleva dire vera differenza di vita. Da qui la campagna per la difesa dell'unificazione religiosa contro gli Ebrei e gli Islamiti, rimasti su terra spagnola anche dopo la vittoria di Granata. Già un ordine di Ferdinando il Cattolico aveva imposto agli Israeliti la scelta tra la patria e la rinuncia alla religione, il che vuol dire tra l'esilio e l'abiura; molti preferirono questa, mentre altri, che ciò non sentirono di fare, abbandonarono la Spagna e andarono errando in cerca di un luogo, ove poter esercitare indisturbati la loro vita religiosa in rapporto alla loro fede.

Fra i paesi, ove più che altrove fioriva allora la libertà di pensiero, è da notarsi l'Olanda. Non che mancassero del tutto anche in Olanda in quei tempi sette religiose: basterebbe pensare ai gravi dissidi che anche in tale paese hanno imperversato anzitutto tra Calvinisti e Luterani e più tardi tra Sociniani ed Arminiani, lotte da cui fu travolto anche Ugo Grozio;

egli è però che in Olanda meglio che altrove gli odî di religione, dopo la loro esplosione, si attutivano anche per il temperamento molto moderato degli abitanti, la diversità delle loro stirpi, la costituzione federale, e l'essere l'Olanda come un cuscinetto tra la Francia cattolica a la Germania protestante.

§ 2. — Tra le famiglie ebree fuoruscite della penisola iberica e rifugiatesi in Olanda, vi fu anche quella degli Spinoza. Noi sappiamo che già il nonno come il padre del nostro filosofo furono personaggi in vista della comunità ebraica di Amsterdam, in quanto ebbero onorevoli incarichi nell'università israelitica di quella città. Il padre, di nome Michele, arricchitosi sufficentemente nel commercio, ebbe una vita fortunosa: ebbe tre mogli e dei sei figlioli non gli rimasero che due femmine, Rebecca e Miriam, e Benedetto o Baruch, che in età ancora giovanissima perdettero la mamma Hanna Debora. I rapporti colla famiglia non devono essere stati troppo sereni per il nostro filosofo: nulla noi sappiamo delle relazioni sue con quella che fu la seconda moglie del padre suo; sappiamo del corruccio di questo verso il figlio, perchè in luogo del commercio si volle dare alle lettere, corruccio che probabilmente fu la causa per cui il giovane abbandonò ben presto la casa paterna.

D'altra parte è certo che alla morte del padre, avvenuta il 28 marzo 1654, le due figliole, pretendendo

tutta per sè l'eredità, costrinsero il fratello a muovere lite contro di loro. Ed egli la mosse e la vinse, ma, quando fu dal giudice riconosciuto il suo diritto, vi rinunziò e tutto cedette alle sorelle, non riservando per sè se non un letto col suo cortinaggio.

Fanciullo ancora, lo Spinoza frequentò l'Istituto di studi che era l'orgoglio della comunità ebraica di Amsterdam, istituto diviso come in due parti, la prima, che si prolungava per sei anni, non si aggirava che sulla lettura ed interpretazione dei sacri testi dal Pentateuco in avanti, la seconda in cui invece si discuteva il Talmud. Conosciamo il nome del maestro di questo corso superiore quando era frequentato dallo Spinoza, Saul Levi Morteira, il quale deve aver ben conosciuto tutto il valore del giovane suo scolaro, e tutta deve aver conosciuto la tragedia dell'animo di lui, che a poco a poco sentì maturare in se stesso il dubbio prima, l'avversione poi, la ribellione infine contro tutto ciò che costituiva allora il Giudaismo, e come religione e come filosofia, con maggior riferimento però con quella che non con questa. La prima causa del sospetto dei maestri contro il discepolo fu forse il fatto che questi si era dato anche allo studio del latino e del greco, per le quali lingue, che erano del tutto bandite dalla scuola della sinagoga, egli ebbe maestro il medico olandese Van den Enden, spirito avventuroso ed audace, che, bandito poi dall'Olanda per le sue opinioni eterodosse, e coinvolto in Francia nella congiura del Rohan, che intendeva staccare la

Normandia dalla Francia per riunirla ai Paesi Bassi, lasciò la vita sul patibolo.

In casa del maestro suo egli trovò ospitalità, quando più non potè frequentare l'istituto israelitico. Chiamato infatti a giustificarsi in rapporto ad accuse che, rivelate dai compagni suoi riguardavano alcune sue libere interpretazioni delle Scritture, per quanto sollecitato a ciò tanto con promesse quanto con minaccie, egli vi si rifiutò; dal qual fatto ebbe inizio quella lotta tra lui e quelli che erano stati i suoi maestri, la quale dopo aver costretto il giovane ribelle ad abbandonare la scuola e la famiglia, si inasprì più che mai colla morte del padre suo. Se dobbiamo credere al Köhler, ch'è uno dei primi biografi dello Spinoza, questi per poco non cadde vittima di un attentato, tesogli da un sicario armato.

La lotta finì solo nel 1656, quando lo Spinoza, il 27 luglio di quell'anno, fu colpito dalla grande scomunica, in base a cui si ottenne anche ch'egli fosse allontanato dalla città sua.

Il Köhler stesso parla anche di un idillio d'amore che si sarebbe intessuto tra il nostro filosofo e la figlia del maestro suo, Clara-Maria, che, dottissima anch'essa, la lingua latina avrebbe insegnato, insieme col padre suo, allo Spinoza. La critica ha però dissipato un tale idillio, anche perchè in quei tempi Clara-Maria era troppo fanciulla — non avrebbe infatti avuto allora che 12 anni circa — per poter far nascere l'amore in uno spirito così serio, così schivo, così riflessivo

come era quello dello Spinoza. Questi però non esclude affatto che quella fanciulla abbia potuto esercitare una certa influenza benefica sull'animo del nostro filosofo, tanto più che anche dopo il '56 questo tornò più volte in Amsterdam e senza dubbio vi avrà riveduto l'ospite suo e la di lui figliola, cresciuta ormai negli anni.

Il documento della condanna pubblicata dal Van Vloten, è davvero terribile, documento, che, a quanto ce ne dice il Lucas, il più antico biografo dello Spinoza, il nostro filosofo ricevette senza un lamento per la gravità delle maledizioni da cui veniva colpito, e per le probabili conseguenze che ne sarebbero derivate. Egli disse solo che a distaccarsi dai suoi correligionari egli già avrebbe pensato, se non avesse avuto paura dello scandalo; certo egli nulla aveva a rimproverarsi, per quanto grande fosse l'ingiustizia da cui veniva colpito.

Le conseguenze della condanna non si fecero aspettare: il Morteira, non contento della scomunica, ottenne infatti dal magistrato di Amsterdam, sul conforme parere dell'autorità ecclesiastica, che il discepolo suo di un tempo fosse, sia pure temporaneamente, mandato in esilio.

Il Köhler afferma che lo Spinoza ancor prima della scomunica, e precisamente dopo l'attentato da lui subìto, aveva abbandonato la città natale, per trovare pace in campagna, e precisamente in una villa presso Ouverkerk. Si dice anzi che appunto nella quiete

di quel rifugio, nelle ore lasciategli libere dall'intenso studio, il nostro filosofo abbia cominciato ad attendere alla preparazione di lenti ottiche, ligio in ciò alle prescrizioni del Talmud, che, oltre allo studio della legge, prescrive l'esercizio di un mestiere. Se lo Spinoza attendesse a tale mestiere, che del resto era esercitato in quei tempi anche dal più grande fisico allor vivente, l'Huygens, che sappiamo apprezzava molto le lenti preparate con precisione e finezza singolare dal Nostro, solo per isvago, e per curiosità scientifica, come vorrebbe il Lucas, o per vero bisogno, come ci dice esplicitamente il Köhler, non si può dire in modo definitivo. È più probabile, come afferma il Tocco, la seconda ipotesi, perchè lo Spinoza versava davvero in istrettezze, e quindi l'esercizio di un mestiere proficuo rappresentava per lui ciò che egli sopra tutto apprezzava: la libertà propria sulla base dell'indipendenza dagli altri.

Sappiamo che prima dell'estate del 1661 lo Spinoza si trasferì a Rhynsburg presso Leida; quivi infatti andò a trovarlo proprio in quel tempo il futuro segretario dell'Accademia reale di Londra, l'amico del Milton, Enrico Oldenburg, del quale abbiamo una lunga corrispondenza collo Spinoza dal 26 agosto 1661 sino al 14 gennaio del 1676. Tale corrispondenza è per noi interessantissima, perchè con essa e per essa veniamo a conoscere tutto il processo di ricostruzione del pensiero spinoziano, in quanto è distacco riflesso dalle speculazioni filosofiche e scientifiche di Cartesio

e Bacone, e affermazione, prima implicita e poi esplicita, di una nuova ed originale spiegazione del tutto.

Nè solo di pura speculazione filosofica si occupava lo Spinoza in quegli anni di raccoglimento e di studio, in quanto, oltre che all'arte del disegno, anche a questioni esclusivamente scientifiche egli rivolse l'attenzione sua e le sue cure, come del resto già prima di lui aveva fatto Cartesio, e pressapoco ai suoi tempi faceva anche il Leibniz. Basterebbe in proposito ricordare, sempre riferendoci alla corrispondenza da lui tenuta coll' Oldenburg, la polemica ch' egli sostenne col Boyle, altro ben noto fisico di quel tempo, a proposito di certi principî da questo sostenuti in una sua pubblicazione: *De nitro.*

Abbiamo detto che quelli furono per lo Spinoza anni di raccoglimento e di studio, il che non vuol dire che lo fossero anche di isolamento. È pura leggenda la figurazione di uno Spinoza che vive a sè, completamente distaccato dagli uomini, senza alcun rapporto con alcuno vicino o lontano. Il conforto dell'amicizia, sempre ha consolato l'animo del nostro filosofo. L'epistolario suo, in gran parte da poco tempo scoperto e pubblicato, ci dà infatti contezza di molti che, o amici, o corrispondenti, o devoti ammiratori, o desiderosi di rivederlo ritornato sulla strada che significasse consenso ad una religione positiva, ebbero od accidentale o lunga dimestichezza epistolare con lui; ed il tono di tali lettere è sempre elevato, sereno,

ed il filosofo si mostra lieto di conversare con chi in genere gli manifestava deferenza cordiale e duratura.

Tra tali amici ricorderemo Niels Stens, un naturalista danese che, fattosi cattolico, tentò anche, ma invano, di persuadere ad una simile conversione lo Spinoza.

Un tentativo pressochè uguale fu fatto, un po' più tardi, anche da un altro amico, Alberto di Burgh, al quale tentativo lo Spinoza rispose coll'affermazione recisa che l'essenza della vera religione sta nel vivere nella giustizia e nell'amore, senza che ci sia bisogno di alcuno di quegli altri elementi, che al solito si trovano in questa o quest'altra religione positiva.

Nel 1663 lo Spinoza passò a Voorburg, più tardi ad Haag, dove pure contò ottimi amici, tra cui Simone de Vries e Giovanni De-Witt, il grande statista nimicissimo degli Orange.

Proprio in quel tempo si svolse anche quella interessante polemica tra il Nostro e Guglielmo van Blyenbergh, di cui avremo modo di parlare anche più avanti. Era questi un buon sensale di biade, nativo di Dordrecht, e nello stesso tempo un dilettante di metafisica, dallo studio della quale egli trasse argomento per scrivere ripetutamente allo Spinoza, esprimendogli e dubbi e critiche in rapporto quasi esclusivo colla soluzione al problema del male, quale era prospettato dal Nostro, soluzione che al buon sensale di Dordrecht pareva del tutto insostenibile. Lo Spinoza rispose ripetutamente alle lettere del Blyenbergh; che

egli abbia veramente persuaso delle sue dottrine l'amico suo, non lo potremmo assolutamente affermare, anche perchè la polemica si chiuse in ultimo con un rimando da parte dello Spinoza all'opera ch'egli stava allora componendo, opera che non è altro che l'*Ethica*, nella quale a vero dire le soluzioni di tutti i dubbi del Blyenbergh non si trovano affatto (1).

Nel 1663 lo Spinoza lasciò pubblicare da un suo scolaro una breve esposizione della filosofia cartesiana che si è creduta destinata a quell'Alberto di Burgh, (2) che già abbiamo occasione di ricordare. Il titolo di tale esposizione è precisamente questo: *Principia Philosophiae Cartesianae;* a tale opera teneva dietro un altro scritto dal titolo: *Cogitata Metaphysica.*

Nella quiete del suo rifugio lo Spinoza intanto lavorava nella costruzione del suo sistema. Parecchi accenni nella sua corrispondenza noi abbiamo all'*Ethica*, senza però che mai questo nome in modo esplicito appaia. Forse nell'elaborazione di tale opera egli sentì acuirsi nell'animo quel senso mistico della vita e del mondo, che formò una delle prerogative maggiori e migliori dell'*Ethica.* Con ciò si vuol dire che l'*Ethica*, nel suo intimo e profondo significato,

---

(1) Recentissimamente si è occupato della polemica tra il Blyenbergh e lo Spinoza Augusto Guzzo nell'articololo: *Il primo critico dello Spinoza* in «Giornale Crit. della Fil. Ital.» Settembre 1922, pagg. 226-242.

(2) Che sia da credersi indirizzato ad Alberto di Burgh, è l'opinione del Van Vloten; non mancano però argomenti per dubitare, sembrando più probabile si tratti invece di un Casearius di Amsterdam.

prima o contemporaneamente al fatto di riuscire ad essere un libro, fu vissuta dal suo autore, il quale, non mai troppo triste o troppo allegro, era riuscito a comporre la propria esistenza in una gioia riposata e serena, derivante da uno stato continuo di tranquillità e di pace interna, che non solo doveva apparire come il supremo utile morale, ma anche come la condizione più feconda per la vita della pura contemplazione e del puro pensiero.

Lo Spinoza non si lasciò sedurre da offerte onorifiche che pur gli venivano: così egli rinunciò alla cattedra di filosofia che gli era stata offerta dall'Università di Heidelberg, forse anche per timore di non godere in tale ufficio di libertà sufficiente; così egli rinunciò anche ad offerte di denaro, che a sollievo dei suoi bisogni ed al miglioramento della sua malferma salute qualche amico gli aveva fatto od era disposto a fare.

Nel 1670 lo Spinoza pubblicò, senza palesarsi autore, il *Tractatus theologico politicus*, sotto la falsa segnatura: Amburgo presso Hendrick Koenraad, mentre in realtà era stato stampato in Amsterdam da Cristoforo Conrad.

Tale opera, per l'audacia delle dottrine che svolge in fatto d'interpretazione dei libri santi, suscitò accaniti oppositori, i quali tanto fecero da riuscire a far condannare pubblicamente il libro, sicchè questo dovette circolare con intitolazioni fittizie.

Tutto ciò fu causa di grande dolore per il Nostro,

il quale tanto sperava nella virtù così difficile della tolleranza; dolore che aumentò ancora di più quando nel 1672, e precisamente il 21 giugno, cadde sotto la mano di pochi congiurati l'amico suo De-Witt, il grande pensionario d'Olanda, il difensore strenuo di qualsiasi specie di libertà, quella di coscienza anzitutto.

Ristabilitosi lo Statolderato in quasi tutta Olanda, che dal De-Witt era stato abolito, i tempi si fecero quanto mai bui e pericolosi. Il Nostro, nel quale intanto s'andava aggravando quella malattia costituzionale, da cui era affetto – una specie di tisi –, si accorse ben tosto che il movimento contro di lui si andava allargando e diveniva sempre più minaccioso, in quanto ad agire contro il filosofo ormai eran disposti ed il potere politico, ed il potere giudiziario ed il potere religioso, ed anche i seguaci delle dottrine filosofiche germinate direttamente dal tronco cartesiano. Da una lettera dello Spinoza all'Oldemburg si rileva che prima del 22 luglio 1675, il filosofo era partito alla volta di Amsterdam per pubblicarvi la sua *Ethica*. Informato però meglio di tutto quanto poteva esser fatto da un momento all'altro a suo danno, decise di differire la pubblicazione, e finchè visse null'altro dette alle stampe. Questo non vuol dire che l'*Ethica* non girasse, sia pure manoscritta, per le mani di amici ed ammiratori dello Spinoza, tanto che la fama di essa venne anche alle orecchie del Leibniz, che tosto desiderò, se non di vederla nella sua interezza, di averne per lo meno un sunto delle proposizioni più importanti.

I rapporti, diremo così, storici o personali tra il Leibniz e lo Spinoza, chè dei rapporti d'ordine filosofico è altro discorso, furono esaurientemente studiati dallo Stein (1). Due fidi scolari dello Spinoza, lo Schuller ed il Tschirnhaus, erano da tempo in relazione col Leibniz, il quale per mezzo loro fece noto il suo desiderio di leggere ciò che di meglio aveva scritto il loro maestro, di cui essi custodivano gelosamente i manoscritti. Per ottenere un tale scopo ed anzi per intrattenersi di presenza collo Spinoza, il Leibniz si recò apposta ad Amsterdam. Dapprima lo Spinoza fu restìo a concedere agli scolari il permesso di mostrare l'*Ethica* al Leibniz, anche perchè non gli sembrava del tutto chiaro il motivo di tanto peregrinare del Leibniz fuori di patria, e specialmente in Francia. Avuto poi contatto personale parecchie volte con lui, s'intrattenne mostrandogli il manoscritto dell'*Ethica* e permettendogli di prendere copie delle famose lettere indirizzate ad Alberto Burgh, in risposta, come si è visto, all'invito di accostarsi al Cattolicismo.

Un episodio oscuro della vita dello Spinoza è quello che riguarda la visita ch'egli avrebbe dovuto fare al principe di Condè, che aveva desiderato nel 1673 di vedere il filosofo nel suo quartiere generale di Utrecht durante le campagne ch'egli conduceva contro l'Olanda. L'invito rivolto allo Spinoza fu da questo accettato, egli anzi si diresse effettivamente

(1) L. Stein. — *Leibniz und Spinoza*, Berlin, Reimer, 1890.

verso Utrecht, dove credeva si trovasse ancora il capo di quell'esercito, che aveva invaso ingiustamente la patria e sparso il terrore e la desolazione ovunque passava. Il Bayle, nel suo ben noto Dizionario, racconta in proposito che il principe ricevette onorevolmente il filosofo e gli offerse di emigrare in Francia, offerta che questi avrebbe rifiutata a cagione della bigotteria della Corte. Or tutto ciò non è vero. Il Köhler esplicitamente afferma di aver saputo dagli amici stessi dello Spinoza che questi non fece in tempo ad incontrare il generale ad Utrecht, essendone il Condè partito il giorno avanti per ragioni di guerra.

Anche però non avvenuto l'incontro, resta sempre la questione come mai lo Spinoza, così riservato come era e già così in sospetto per le sue opinioni, abbia potuto cedere ad un invito, così compromettente, da parte di chi aveva in animo di soffocare la libertà della patria sua. Molte ipotesi furono fatte in proposito, tra le quali la più probabile è quella accettata anche dal Tocco in base agli accenni che, riguardo al fatto, si trovano nelle due biografie più antiche dello Spinoza, quella del Lucas, e del Köhler: forse lo Spinoza, ricevuto l'invito, se ne aperse col Fagel, che era in quel tempo il gran pensionario d'Olanda, successo, dopo la restaurazione, al De-Witt e come questo amico dello Spinoza e della libertà; oltre che con lui egli si aperse anche con gli altri uomini autorevoli degli Stati generali, o col consenso ed anche dietro la spinta di costoro si mise per il non agevole viaggio, munito

di un salvacondotto e nella speranza forse di recare qualche giovamento al paese suo, così duramente trattato dagli invasori.

Il fatto si è però che dopo quell'avvenimento, aumentò in Olanda l'odio contro lo Spinoza. All'Aja, dove egli ritornò ben tosto, si fremeva contro di lui, sospettato come una spia dello straniero. Minacce esplicite non mancarono, alle quali lo Spinoza rispose con quella stessa calma con cui aveva risposto a tutto il male che gli avevano fatto, e che minacciavano di fargli ancora in rapporto alle sue opinioni. Non abbiate paura, egli ripeteva agli amici in pena per quel nuovo pericolo, io sono innocente e buon repubblicano. Se verranno a cercarmi, andrò io stesso incontro a loro, dovessero farmi in pezzi come il De-Witt, e dirò loro che la cagione del mio viaggio ad Utrecht la chiedano ai capi della repubblica.

È probabile che, non ostante tanta calma e serenità di spirito, lo Spinoza abbia risentito nella salute per tante agitazioni e minacce. Da tempo, come si è già detto, egli era insidiato da un male che non perdona, male ch'egli sopportò con rassegnazione, ben sapendo, coerentemente alle sue dottrine, che il destino di nessuno può modificarsi secondo i desiderî ed i bisogni degli uomini, in quanto anch'esso, come il tutto, è parte della necessità universale.

Acute furono le sofferenze de' suoi ultimi tempi, eppure egli stesso si faceva a confortare chi gli stava d'attorno, anche in questo simile a Socrate. Aggra-

vatosi il male, racconta il Köhler, fu chiamato ad assisterlo uno de' suoi intimi di Amsterdam, il medico Luigi Mayer, quello stesso che curò poi la pubblicazione di alcune delle opere di lui. Il 6 febbraio 1677 lo Schiller, che fu l'editore delle *Opere postume*, scriveva al Leibniz che fra non molto l'amico comune li avrebbe lasciati per sempre: nessuno però credeva che la catastrofe sarebbe stata tanto imminente.

Tutto induce a credere che la morte, sopraggiunta il 21 febbraio, fu tanto rapida ed inaspettata che il filosofo stesso non se ne accorse e partì, per usare la efficace espressione del Tocco, come alla sfuggita, senza stringere la mano ai suoi amici, senza avere tempo di scrivere le sue estreme volontà. Il suo estremo sospiro lo raccolse il solo fidatissimo Mayer che, tolto, come caro ricordo, un piccolo coltello, tante volte adoperato dall'amico suo, fece subito dopo la morte ritorno ad Amsterdam, dove (per tema che gli eredi non se ne impadronissero e li malmenassero) già erano stati spediti quei preziosi manoscritti, che una società di fidi discepoli pensò di pubblicare immediatamente.

Così non ancora quarantacinquenne si spense lo Spinoza, mentre stavano per scoppiare le persecuzioni più gravi contro di lui!

Qualunque sia il giudizio, che, dal proprio punto di vista, ciascuno può dare dell'opera filosofica dello Spinoza, e noi pure avanti formuleremo il nostro, è certo che la sua figura ha una tale massiccia coerenza

morale, ed una tale dirittura di linea, che proprio non si può per lui che sentire e rispetto ed ammirazione.

Egli fu un saggio, o per lo meno egli volle essere un saggio, piuttosto che uno di quei filosofi per i quali ogni travaglio di ricerca non deve essere diretto che al puro comprendere, senza che mai questo si traduca in riflessa e meditata sapienza di vita. Al pieno esercizio e perciò stesso all'intimo godimento della libertà sua spirituale, egli tutto sacrificò; ed il calore senza vampate, ma sempre uguale a se stesso, di quel suo vivere tutto il suo pensiero, dà senza dubbio un'attrattiva speciale a quel suo sistema di puro e rigido intellettualismo, del quale, in astratto, egli ha creduto di poter significar tutta la saggezza colla formula: *Humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestare, sed intelligere* (1).

Diversissimi furono i giudizi che i contemporanei e posteri concepirono sullo Spinoza. Egli fin dai suoi tempi venne denunciato come un ateo, uno sconsacrato, un mostro. Altri al contrario lo hanno chiamato con una frase, che, come dice il Royce, ben dichiara gli intendimenti da cui proviene: «un uomo intossicato di Dio». Per alcuni fu un mistico, un veggente, un martire; taluni l'hanno detto un santo dalla vita placida e mansueta; altri non hanno invece visto e non vedono in lui che lo spietato e freddo matematico, ed il fatalista senza rimorso: giudizî questi,

(1) *Tract. pol.*, Cap. I. § 4.

come ben si comprende, contrastanti fra di loro senza che per ciò sieno del tutto gratuiti, in quanto tutti, più o meno, sono in qualche modo giustificabili in rapporto al diverso punto del riferimento loro. La posizione migliore da assumersi in proposito è forse quella del Kant, che se da una parte rispettò lo Spinoza come un'alta figura di onestà morale, non per questo dubitò di giudicarlo liberamente, affermando, dal suo punto di vista, ch'egli era un fanatico dell'*Amor Dei intellectualis*, un Vernünfter, di cui tutto il sistema, il che vuol dire il di lui panteismo naturalistico, devesi rifiutare, perchè eccede del tutto i limiti dell'esperienza e non risolve affatto, sulla base di una loro presunta idealità fondamentale, i rapporti tra Dio ed il mondo.

§. 3. — Già si è avuto occasione di accennare a parecchie delle opere dello Spinoza, delle quali alcune furono da lui pubblicate, altre invece, come si è visto, non comparvero che dopo la morte di lui in quell'edizione, che, in omaggio al dilettissimo amico, fu curata da Lodovico Meyer, che forse è anche l'autore della prefazione premessa a tale edizione, la quale apparve nell'anno stesso della morte dello Spinoza ad Amsterdam, per quanto non mancano quelli, tra cui per es., l'Appuhn (1), i quali credono quella prefa-

(1) C. APPUHN — *Oeuvres de Spinoza*, Paris, Garnier Frères, 1904, vol. I, pp. 2 e 279.

zione opera di un altro amico dello Spinoza, e precisamente Jarig Jelles.

Il fatto dell'essere stati o no pubblicati dall'autore, non si deve assumere come criterio per stabilire la cronologia degli scritti dello Spinoza.

La prima opera da lui pubblicata fu quella dal titolo: *Principia Philosophiae Cartesianae*, a cui teneva dietro, come naturale complemento, l'altro scritto: *Cogitata Metaphysica*. Già si è avuto modo di accennare a tali opere: qui gioverà aggiungere che la prima è già redatta in quella forma geometrica che, tipica nello Spinoza, noi troveremo anche nell'*Ethica*. Come noi l'abbiamo, ci appare come opera non finita, in quanto l'ultima parte, la terza, consta appena di un postulato, di 4 definizioni, di 4 assiomi, e di una sola proposizione. Completi invece risultano i *Cogitata*, nelle loro due parti, di cui la prima è di 4 capitoli, e la seconda di 12.

I due scritti indicati furono causa di un interessante dibattito tra Kuno Fischer ed il Freundenthal, in quanto quello (1) ha creduto di vedere un disaccordo tra le opere di cui è questione, per il fatto che mentre la prima e un'esposizione fedele del Cartesianismo, i *Cogitata* sarebbero scritti in senso anticartesiano, sì da credersi siano stati aggiunti ai *Principia* come una specie di correttivo. La cosa potrebbe

(1) K. Fischer. — *Spinozas Leben, Werke and Lehre*, Heidelberg, 1909, C. Winter *(Geschichte der neuern Philosophie*, 12° B.)

apparire probabile per il fatto che lo Spinoza nella lettera, con cui annunciò la pubblicazione delle due opere all'Oldenburg (Lettera XIII), dice che egli le aveva dettate per un giovane « *quem meas opiniones aperte docere nolebam* ». Il Freundenthal (1) però in contrario sostiene che i *Cogitata*, composti prima dei *Principia*, non sono affatto uno scritto anticartesiano, il che anche a noi pare fuori di dubbio.

Nel 1670 lo Spinoza pubblicò anonimo il suo: *Tractatus theologico politicus*, con quelle conseguenze a cui già si è avuto modo di accennare. Tale trattato è un'opera di lunga lena, in 20 capitoli, ai quali vanno aggiunte alcune note marginali, apposte dallo stesso Spinoza, e trovate manoscritte dopo la di lui morte.

L'edizione postuma del 1677, uscita ad Amsterdam, contiene le opere seguenti: *Tractatus de intellectus emendatione, Tractatus politicus*, l'*Ethica*, un riassunto di grammatica ebraica, ed una scelta di lettere.

La prima era già stata annunciata nel suo titolo definitivo in un passo di una lettera dello Spinoza all'Oldenburg, in cui anzi aggiunge che tale sua opera egli aveva interrotto « *quia nondum ullum certum habeo consilium circa eius editionem* ». Ed incompleta infatti e frammentaria è a noi arrivata tale opera, in quanto, come dice il Gentile (2), non si tratta in realtà che di un frammento in cui non si contiene che un abbozzo

(1) FREUNDENTHAL. — *Spinoza und die Scholastik* (in *Philos. Aufsätze E. Zeller gewidmet)* Cfr. anche APPUHN, op. cit. pag. 283.

(2) G. GENTILE. — *Ethica*, Bari, Laterza, 1915, VIII.

di gnoseologia e di metodo. In tale frammento, che molto probabilmente è, per il tempo, anteriore ai due scritti riguardanti la filosofia di Cartesio, (l'Appuhn darebbe come anno della di lui composizione il 1661) (1), c'è un accenno esplicito alla sua filosofia, il che vuol dire alla sua *Ethica;* c'è anzi da supporre che più che alla ragione estrinseca del non sapere come pubblicare tale opera, l'interruzione sua si debba al fatto che proprio in quel tempo lo Spinoza abbia intrapresa la prima redazione dell'*Ethica.*

Il *Tractatus politicus* ci è pure arrivato come non finito, ed è probabile che lo Spinoza finito non l'abbia, oltre che per ragioni di salute, (esso è infatti una delle ultime opere dello Spinoza) anche perchè in sostanza non è che un'esposizione, sotto altra forma, delle stesse idee, che, in rapporto al problema politico, già erano state esposte nel maggior trattato *theologico-politicus.*

Le *lettere,* pubblicate nella edizione curata dal Meyer e dallo Jellis, non sono che 74, non tutte quindi quelle che oggi possiamo leggere nella edizione completa delle opere dello Spinoza.

L'*Ethica,* che è senza dubbio l'opera più importante e decisiva dello Spinoza, composta anch'essa *more geometrico,* risulta di 5 libri, ciascuno dei quali è contrassegnato da un titolo che perfettamente esprime il contenuto: *De Deo; De natura et origine mentis;*

(1) APPUHN, *op. cit.* vol. I pag. 209.

De origine et natura affectuum; De servitute humana, seu de affectuum viribus; De Potentia intellectus seu de libertate humana. È molto probabile, come già si è detto, che l'*Ethica,* così perfetta nella sua costruzione generale, così perspicua in ogni sua parte, sia stata cominciata verso il 1660, in quell'anno cioè in cui lo Spinoza si era ritirato a Rijnsburg per desiderio di tranquillità e di pace. Certo si è ch'essa, per lo meno in una sua prima redazione, fu iniziata ed in gran parte finita prima del *Tractatus theologico-politicus,* il quale pure, per quanto pubblicato solo nel 1670, molto probabilmente era stato finito prima di quell'anno.

Nelle edizioni complete delle opere dello Spinoza, oltre che le lettere che furono aggiunte alle 74 della edizione postuma del 1677, ed oltre il compendio di grammatica di lingua ebraica ed un trattato sull'arcobaleno, che non hanno per noi alcuna importanza, si trova un altro trattato dal titolo *Breve trattato di Dio, dell'uomo, e della sua felicità.*

Tale opera si rivelò per la prima volta nel 1851 ad Edoardo Boehmer, che la trovò manoscritta in una copia della biografia dello Spinoza scritta dal Köhler. Nel 1861 un secondo manoscritto contenente il medesimo trattato fu trovato dal libraio Fr. Müller. La prima edizione di tale opera, scritta in olandese, fu pubblicata dal Van Vloten, colla traduzione latina nel 1862, col titolo: *Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum* (Amsterdam,

1862). Divenuto così di pubblico dominio, il *Breve Trattato* fu tradotto e studiato, specialmente dal Sigwart (1).

Esso risulta di due parti, la prima che tratta di Dio e di ciò che a Dio appartiene; la seconda che tratta dell'uomo in quanto possiede la perfezione che gli dà il potere di unirsi a Dio; la prima parte risulta di 10 capitoli, la seconda di 26, ciascuna con titoli speciali, i quali già per se stessi ci possono far persuasi che veramente il *Breve Trattato* non è che il germe, se non il primo abbozzo dell'*Ethica;* la prima parte corrisponderebbe al primo libro dell'*Ethica*, mentre la seconda corrisponderebbe agli altri quattro.

Ciò che vi è di curioso nel *Breve Trattato* si è che dopo il secondo capitolo della prima parte vi sono due dialoghi, il primo tra Amore, Intelletto, Ragione e Concupiscenza, il secondo tra un Erasmo ed un Teofilo, dialoghi che quelli che il *Breve Trattato* hanno in modo speciale studiato ritengono composti in tempo diverso dal resto, e cioè prima secondo il Sigwart, l'Avenarius ed il Busse, dopo secondo il Freudenthal (2).

Anche l'Appendice che si è trovata alla fine del *Bceve Trattato* ha dato origine a molte discussioni fra i critici, le quali però hanno dal lato filosofico minore importanza che non quelle riguardanti i dia-

(1) CHR. SIGWART, *B. De Spinozas Kurzer Tractat,* Tübingen, 1870.
(2) Cf. sulla questione APPUHN, op. cit. pp. 17 e 199.

loghi, in quanto in questi, e specialmente nel primo, c'è un indirizzo di pensiero che da vicino richiama certe dottrine del Bruno, il che potrebbe anche voler dire che prima di leggere Cartesio, lo Spinoza professava già il panteismo e precisamente un panteismo naturalistico e mistico, molto simile a quello di Giordano Bruno. La lettura dei *Dialoghi* ci può convincere che davvero essi devono risalire a un tempo molto anteriore al 1760, anno probabile della composizione del *Breve Trattato.*

Senza risalire al 1651, come vorrebbe l'Avenarius, si può quasi sicuramente riferirci ad uno di quegli anni, in cui lo Spinoza viveva ancora in Amsterdam, quando non ancora era stato con tanta violenza cacciato dalla congregazione ebraica, per quanto già da molto fosse lontano dallo spirito di essa, anche per influenza delle opere del Bruno e dei dialoghi di Leone Ebreo, (1) i quali si è potuto dimostrare che lo Spinoza conosceva in una traduzione spagnola (2).

---

(1) Leone Ebreo (Leone Abarbanel), spagnolo, convertitosi al Cristianesimo scrisse in italiano: *Dialoghi d'Amore*, i quali, pubblicati per la prima volta nel 1535, contengono spunti evidenti di quel panteismo, che poi si affermò recisamente nel Bruno.

(2) Nel catalogo del libri formanti la Biblioteca dello Spinoza, l'opera di Leone Ebreo appare appunto in una traduzione spagnola (Cfr.: Appuhn, op. cit. pag. 21).

II. — IL PENSIERO

•••

SOMMARIO: § 1. **Le fonti dirette del sistema spinoziano.** – § 2. **Gli accenni alle dottrine gnoseologiche nel « De emendatione intellectus ».** – § 3. **La dottrina gnoseologica definitiva nell' « Ethica ».** – § 4. **I fondamenti della Metafisica dello Spinoza.** – § 5. **Le conseguenze della Metafisica in rapporto alla vita dell'uomo.** – § 6. **Le conseguenze della Metafisica in rapporto a religione e politica, quali si trovano nel « Tractatus Theologico-Politicus ».**

§ 1. — È necessario anzitutto brevemente indicare quali siano stati gli elementi che la speculazione religiosa filosofica, con cui lo Spinoza potè avere contatto, offrì dapprima per la maturazione della dottrina nucleare del suo sistema, e per la costruzione riflessa di tale sistema sulla base di quella dottrina.

Si deve infatti credere che in fondo ogni grande filosofo, in quanto svolge un sistema, non fa che rivestire di argomenti razionali quella unica verità profonda ch'egli, sia pure in seguito allo studio di altri filosofi, ed a riflessione sopra se stesso, ha saputo e potuto intuire come per una specie d fulgurazione

creativa. Tale verità resta poi come il nucleo luminoso di tutta l'ulteriore speculazione: così avvenne nel pensiero antico per l'*essere* in Parmenide, per l'*idea* in Platone, per la *forma* in Aristotele, per l'*uno* in Plotino, così nel pensiero moderno fu per il *cogito* di Cartesio, per la *monade* nel Leibniz, per la *sintesi a priori* nel Kant: così fu anche per la *sostanza* nel Nostro.

A tre filoni si possono, in rapporto allo Spinoza, ridurre tali elementi, a cui si è accennato: elementi mistici derivanti dal pensiero filosofico-religioso-giudaico, quale si era svolto prima dello Spinoza nella Kabbala e nel Talmud; elementi neoplatonici derivanti da tutta una tradizione di pensiero sempre vivo, che poco prima del Nostro aveva in modo deciso affiorato nella dottrina di Giordano Bruno; elementi razionalisto-metafisici derivanti dall'opera rinnovatrice di Cartesio e dei suoi seguaci.

Che lo Spinoza abbia veramente conosciuto la filosofia giudaica, tanto nella sua corrente ortodossa, quale era il Talmud, quanto nella sua corrente d'interpretazione del dato religioso più libera, e più audace e spesse volte eterodossa quale era la Kabbala, è fuori di dubbio, dati gli studi da lui compiuti nella Scuola rabbinica di Amsterdam, e data la conoscenza profonda ch'egli aveva della lingua e della letteratura ebraica, la quale in gran parte non era, sino a lui, come lo è stato anche più tardi, che studio e ricerche intorno alle Sacre Scritture. D'altra parte nelle opere

dello Spinoza noi troviamo accenni espliciti a speculazioni cabalistiche o talmudistiche (1).

L'influenza che tanti studi sul giudaismo filosofico-religioso, anche dopo il drammatico distacco dello Spinoza dalla religione avita, hanno esercitato sull'animo di lui, non si deve ricercare in questa o quest'altra dottrina, sulla base di questo o quest'altro confronto di testi. Chi ha tentato di trovare in ciò una tale influenza, è fuori assolutamente di strada, come giustamente afferma il Caird (2), in quanto in proposito si deve pensare piuttosto ad un'influenza, che chiameremo quasi d'ordine psicologico. Lo spirito dello Spinoza, imbevuto per tanto tempo del dato e religioso e filosofico del giudaismo, ha sempre poi conservato, anche quando con quel dato venne meno il consenso, l'intonazione sua essenzialmente mistica.

In fondo e la Kabbala ed il Talmud non sono stati che una continua ed ininterrotta elucubrazione intorno al problema di Dio, e quindi intorno ai rapporti che Dio può avere o si può pensare che abbia col mondo. Nel trattare un tale problema la filosofia giudaica approdò talvolta a risultati audaci, ed audacia fu, per esempio, in Mosè Maimonide, la concezione di Dio come l'unità concretissima in cui oggetto e soggetto è uno, in cui pensiero e pensato sono

(1) Cf. *Eth.* II, VII, scol.; Ep. 21; *Tract. Theol. Pol.* passim.

(2) John Caird, *Spinoza*. Edinburgh and London, William Blackwood, 1924, pp. 34 e seg.

l'identico in un'eterna ed assoluta attività. Egli è però che, non ostante tali audacie, in cui par di sentire l'eco dell'antico pensiero di Plotino, il giudaismo dovette ben presto apparire allo Spinoza come infondato alla base, e quindi viziato nello sviluppo, per il fatto di aver sempre esso voluto essere come il risultato di un compromesso tra autorità e ragione; conciliare infatti il dato di questo coll'insegnamento di Mosè, ed i dogmi tradizionali del giudaismo, il che vuol dire servire contemporaneamente due padroni, ecco lo scopo di tutta la speculazione e cabalistica e talmudica, quindi ecco il motivo che doveva spingere lo Spinoza al dissenso più pieno da essa, quando per il suo spirito uno dei due padroni, a cui si credeva di servire, perdette ogni valore, e si afflosciò come alcunchè di filosoficamente inconsistente.

Noi non dobbiamo mai dimenticare che la ribellione dello Spinoza alla sinagoga di Amsterdam ebbe, al suo inizio e nel suo primo sviluppo, una portata prevalentemente religiosa. Lo Spinoza anzitutto perdette la sua fede nella parola della Bibbia, in quanto era creduta e spiegata come la parola rivelata in un dato tempo a dati uomini, da un Dio trascendente. Per questo egli si allontanò dalla sinagoga; anche però dipartendosi da essa, egli non potè spogliarsi del tutto di ciò di cui il giudaismo aveva, fin dai suoi primissimi anni e poi nella scuola, imbevuto per così dire il suo spirito; in questo, oltrechè nelle secrete sollecitazioni della razza, si deve ricercare l'influenza del giudaismo:

sullo Spinoza, nel fatto cioè, direbbero quelli che del problema del divino non ne vorrebbero sapere, di aver avuto per esso e con esso l'anima sua intossicata di Dio.

Con ciò il problema era definitivamente posto per lo Spinoza: il problema di Dio.

Caduta definitivamente la soluzione che di tale problema era dato dal giudaismo in genere, rimase per il Nostro l'angosciosa ricerca di un'altra soluzione, il che vuol dire, rimase la necessità di trovare altri elementi con cui pazientemente ricostruire quell'edificio che, composto in gran parte dagli elementi della rivelazione, si era al suo sguardo sfasciato per l'inconsistenza loro.

Tali nuovi elementi Spinoza trovò nella corrente neoplatonica, pochi decennî prima di lui affermatasi in modo tumultuario, ma significativo nel Bruno.

Che lo Spinoza abbia conosciuto la dottrina del Nolano, c'è prova il *Breve Trattato*, di cui si è discorso nel precedente capitolo; specialmente ci sono prove quei dialoghi che abbiamo visto intercalati in esso trattato. Questo fu scritto quando non ancora si era attuata la rottura tra il Nostro e la sinagoga nel modo violento che sappiamo. Il distacco però tra lo Spinoza e lo spirito della scuola, ch'egli ancora frequentava, già si era deciso: esso già era avvenuto, appunto per il fatto che il neoplatonismo immanentista del Bruno già aveva preso il posto del deismo trascendentale del giudaismo.

Una lunga tradizione di pensiero aveva preparato il panteismo del Bruno. Dallo stoicismo al neoplatonismo propriamente detto, dalle audacie di Scoto Eriugena alla filosofia della Rinascenza, molti pensatori già avevano rivolto gli sforzi alla ricerca di un rapporto più intimo tra Dio ed il mondo di quello che non fosse quello pensato da Aristotele un giorno e dalla Scolastica più tardi. La tesi dell'identificazione tra quello e questo già si era affermata, pur talvolta attraverso riserve, che però erano piuttosto omaggio all'apparenza che alla sostanza. Nel Bruno, più che in qualsiasi altro, anche perchè a tali riserve non vi è affatto ricorso, la tesi dell'identificazione, il che vuol dire la tesi della divinità della natura e dell'uomo, si è affermata in modo esplicito.

In lui infatti non si tratta ormai più di Dio come di un Essere al disopra del mondo, ed al disopra del pensiero, ma sibbene di un Dio che si rivela direttamente entro allo spirito, come entro alle cose. Non è più un divino d'ordine sopranaturale, per amore del quale si poteva giustificare qualsiasi svalutazione della natura, come qualsiasi abbandono di vita famigliare e sociale dell'uomo; il mondo non è più creduto come la produzione di una lontana onnipotenza, ma sibbene come l'immediata espressione della presenza e della vita stessa divina.

Tutto il travaglio del Bruno fu rivolto alla giustificazione di tale relazione intrinseca tra Dio ed il mondo, in cui egli stimava consistere la filosofia.

Tale ricerca fu davvero travaglio, perchè svoltasi tutta su dottrine che non erano state escogitate per unirsi tra loro in una sintesi sostenibile; intendiamo dire la dottrina platonica dell'anima del mondo da una parte, e quelle aristoteliche di materia e di forma, di potenzialità e di atto dall'altra.

Non tocca ora a noi parlare di tale travaglio del Bruno, durante il quale non sempre il filosofo ha saputo avere il sopravvento sul poeta; ci basterà dire che il risultato, a cui il Nolano è arrivato sulla base delle suesposte dottrine, in quanto rivolte alla spiegazione dell'Universo, si è quello di considerare il principio attivo formale non già come puro agente meccanico che forma ed aggiusta la materia in accordo ad un ben congegnato piano estraneo ad essa. Il principio ideale ed il potere formativo sono nella materia stessa costituendone l'essenza. Un tale principio è presente fin *ab initio* ed ispira il più minuto atomo dell'intiera struttura, esso è tanto la prima come l'ultima causa; rispetto perciò a tutto l'Universo, esso non crea e forma le cose per raggiungere un fine all'infuori tanto di se stesso come delle cose, nel qual caso esso fine sarebbe alcunchè che originariamente manca tanto al principio come alla materia sulla quale opera. L'Universo contiene in se stesso il principio del suo essere, esso è un vasto organismo, nel quale il potere del tutto lavora fin dal principio, sicchè l'ultima e più insignificante delle esistenze finite presuppone e manifesta il fine che deve essere realizzato nel tutto ed il

primo principio è insieme cominciamento e fine del tutto. Nessun Dio trascendente adunque, ma l'anima del mondo come potenzialità ed attualità di ogni cosa, come il tutto in tutto, in cui sebbene vi sieno individualità innumerevoli, ogni cosa è uno.

Tali sono i risultati a cui era approdato il Bruno, risultati che senza dubbio devono avere accelerato e fatto precipitare quella crisi, in cui già si dibatteva l'anima dello Spinoza, quando delle dottrine del Bruno comunque potè aver conoscenza. A contatto con esse egli avrà ben tosto intuito che una nuova via gli si mostrava per la soluzione del problema, di cui era pervaso il suo spirito. In ciò si deve credere consista l'influenza del Bruno sul Nostro, nell'avere egli aperto al Nostro un nuovo orizzonte, nell'aver dischiuso un nuovo cielo, vagheggiando ed approfondendo il quale potè trovare, dopo tanta guerra, la pace definitiva nella conquista della verità più profonda ed universale.

Dopo il Bruno, l'influenza del quale abbiamo detto apparire nel *Breve Trattato,* lo Spinoza si è dato allo studio di Cartesio, come sono prova quelle pubblicazioni che intorno alle dottrine del filosofo francese già sappiamo aver egli fatto, o permesso che si facessero.

Lo studio di Cartesio ha avuto anch'esso una grandissima, per non dire decisiva importanza, per il nostro filosofo. Non dobbiamo anche qui ricercare il motivo fondamentale di tale importanza nella co

munanza di indirizzo tra quello e questo in ulteriori sviluppi di alcuni punti del pensiero cartesiano nel Nostro. I risultati a cui si potrebbe approdare in tale ricerca non avrebbero un valore decisivo; l'importanza, di cui è questione, va piuttosto rintracciata nel fatto che, studiando Cartesio, lo Spinoza si è foggiato lo strumento più opportuno per ridurre a sistema ciò che già fermentava nel suo spirito, specialmente in seguito ai suoi contatti col giudaismo prima e col Bruno dopo. Tale strumento è il metodo che presuppone quel dato punto di partenza, a cui potersi applicare *ab initio,* e quella data traiettoria di sviluppo, a cui potersi ridurre. Il punto di partenza è il *cogito,* come noi possiamo vedere nel *De emendatione intellectus* del Nostro, tale traiettoria di sviluppo è il procedimento razionalistico-deduttivo-matematico sulla base dei diversi gradi dell'idea, che noi vediamo per la prima volta applicato dallo Spinoza nell'esposizione appunto della filosofia del Cartesio.

Affermando che specialmente in ciò dobbiamo trovare l'influenza di Cartesio sullo Spinoza, non si esclude che il pensiero di quello non abbia avuto il suo riflesso nel sistema di questo. In proposito c'è da dire che la semplificazione stessa, a cui Cartesio aveva ridotti i problemi della filosofia sulla base del dualismo estensione e pensiero, *res extensa* e *res cogitans,* ha dato modo allo Spinoza di poter con un superamento di tale dualismo, superamento che fu sintesi tra la tesi e l'antitesi dei suoi termini, appro-

dare alla giustificazione da lui creduta razionale della sua intuizione fondamentale di Sostanza.

In rapporto a ciò ben si può affermare che la dottrina di Cartesio si presentò allo Spinoza come l'ostacolo più grave, anche perchè l'ultimo per lui offertosi a favore della tesi di un Assoluto trascendente, ostacolo che doveva comunque superarsi per riuscire a dar vita a quella tesi opposta della immanenza, di cui lo spirito dello Spinoza già era pervaso, anche per i motivi a cui già si è accennato.

L'opera di Cartesio, in altri termini, fu sempre presente alla mente del Nostro; ad essa, più per ragion di contrasto che per motivo di consenso, egli quasi sempre si è riferito, sicche sotto un certo punto di vista, il sistema suo ben si può chiamare una specie di compromesso tra Cartesio ed il giudaismo, press'a poco come in quegli stessi tempi la filosofia del Leibniz fu un compromesso tra il Cartesio e l'aristotelismo dei neoplatonici, e quello del Malebranche un altro compromesso tra Cartesio e la metafisica dei Padri. Nel compromesso però spinoziano c'è da avvertire che se Cartesio rappresenta piuttosto l'elemento estrinseco-formale, il giudaismo ed il pensiero del Bruno ne rappresentano invece l'elemento intrinseco sostanziale; quello è alla superficie, questi invece sono nel fondo.

E così a proposito dei precedenti diretti della dottrina dello Spinoza si può conchiudere affermando che se il giudaismo ha offerto al Nostro il problema,

la corrente neoplatonica in genere, e quale si era concretata nel Bruno in ispecie, allo Spinoza ha fatto brillare la soluzione di tale problema, mentre Cartesio a lui ha dato il procedimento per raggiungere la dimostrazione razionale di essa.

§ 2. — Tra le opere precedenti all'*Ethica*, a cui ci dobbiamo riferire per comprendere nel suo significato originale il pensiero dello Spinoza, sta in prima linea il *De emendatione intellectus*, opera non finita, come già si è detto, ma che già presenta l'intuizione nucleare del Nostro in una fase del suo sviluppo, sufficiente per scorgerne il motivo e per capirne lo scopo. Potremmo paragonare il *De emendatione* ad un dialogo platonico per l'andamento suo, e per la parte viva, diremo quasi drammatica che l'autore stesso vi rappresenta. Come Socrate un giorno (il Socrate per lo meno platonico) partì dal bisogno di ridare un valore alla vita per la conquista di una felicità degna e duratura, e, per ottenere un tale scopo, fece della gnoseologia, spinto a ciò dalla profonda convinzione che il conoscere solo ci dà quei possessi che, verità dal lato oggettivo, costituiscono il vero bene e quindi la vera felicità del lato soggettivo, così lo Spinoza nel *De emendatione intellectus* parte dal proposito di trovare ciò che possa, anzi che debba dare una felicità perenne, per amore della quale si possa, anzi si debba rinunziare a tutte quelle altre cose, che, come e ric-

chezze, e fama, e onori, tanto sono amate e ricercate dai più. Si tratta dunque di ben conoscere una tale entità; è evidente però che per raggiungere una conoscenza di tal genere, bisogna emendare l'intelletto di tutto quello che alla vera conoscenza si oppone, il che vuol dire bisogna trovare il metodo più opportuno perchè il nostro spirito, per via di conoscenza, alla conquista e quindi al possesso e per conseguenza al godimento di tale entità possa con sicurezza arrivare.

L'assioma fondamentale che, in ordine a gnoseologia, già si pone nel *De emendatione* e che poi rimane come l'elemento pregiudiziale di tutto il sistema è questo: ad idea vera corrisponde l'ideato, ripensamento questo del ben noto criterio cartesiano; esser vero ciò di cui si ha idea chiara e distinta. Tutto sta adunque nel raggiungere una tale idea vera, tutto sta a ben comprendere come mai l'intelletto sappia contrapporre ad idee confuse o dubbie o false, idee chiare e distinte, le quali si possano alla loro volta tramutare in nuovi strumenti al conoscere, fino a raggiungere l'idea dell'ente perfettissimo, ultima meta della nostra ascensione intellettuale, e quindi ultimo limite dell'apprendimento nostro della realtà per se stessa.

Il *De emendatione* è tutta un'analisi del processo ascensivo da idee ad idee fino all'ultima, che è la più adeguata alla realtà, collo scopo precipuo di mettere in luce tutte le deficienze di quelle idee o false o semplicemente inadeguate che, più frutto di

imaginazione che d'intelletto, devono essere comunque superate per lo scopo a cui si deve arrivare sulla base della sempre più profonda ed adeguata conoscenza di sè. Come già per Socrate, anche per lo Spinoza è la definizione il mezzo non tanto per fissare quanto per controllare l'adeguatezza di un'idea all'ideato, strumento esso senza dubbio efficace, perchè con esso possiamo sufficientemente stabilire la perfezione di un'idea in quanto con esso possiamo esaurientemente comprendere la perfezione dell'oggetto. Ora niente è più perfetto dell'Ente per se stesso perfettissimo, a cui corrisponderà l'idea più perfetta che sia dato all'intelletto di raggiungere, ed allo spirito il possedere.

La teoria delle idee, quale è delineata già nel *De emendatione intellectus,* rimase poi come il fondamento e diremo quasi la giustificazione gnoseologica di tutto il sistema spinoziano; in base ad essa infatti, rimasta sempre in accordo all'assioma già pregiudiziale nel *De emendatione,* e tradotta poi nella forma definitiva: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum (Ethica* II, VII), lo Spinoza approdò alla nozione di Sostanza, o, per meglio dire, trovò la giustificazione razionale della sua intuizione di Sostanza.

§ 3. — La teoria della conoscenza è stata in modo definitivo svolta dallo Spinoza nel secondo libro dell'*Ethica,* dal titolo appunto*: della natura e del-*

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA BIBLIOTECA

l'origine della mente. Veramente il Nostro ha creduto di poter affermare che le sue dottrine intorno alla mente non sono che deduzioni necessarie dell'essenza di Dio, ossia dell'Ente eterno ed infinito: ed infatti dal lato dialettico egli ha veramente cercato di dedurre tali dottrine dalla sua nozione di Dio: dal lato genetico però le cose vanno rovesciate nel senso che anche nello Spinoza la Metafisica non è che in rapporto alla gnoseologia. Vediamo perciò anzitutto le linee fondamentali di questa.

Tutti i cambiamenti che si producono nel corpo si riducono, secondo lo Spinoza, a dei movimenti dovuti all'azione di altri corpi, i quali alla lor volta sono determinati dal movimento di altro, e così di seguito. Tali movimenti sono dallo Spinoza chiamati *affezioni.* Anche nell'uomo le idee non hanno *ab initio* altro oggetto che le affezioni del suo corpo, cosicchè in lui lo spirito sarà più ricco di idee, quanto più complesse e più varie saranno le affezioni corporee. Ogni idea immediata adunque è l'idea di un'affezione del corpo: tale idea però già per se stessa ne contiene parecchie e precisamente qualche idea del corpo affetto, qualche idea dei corpi che l'affezione hanno prodotto, qualche idea infine dello spirito, in quanto ogni idea ha coscienza di se stessa, sicchè ciò che noi chiamiamo mente non è che la successione delle sue idee (*Ethica* II, XV). Ogni conoscenza umana si disnoda dalle idee immediate e si disnoda in senso ascensivo, perchè ad esse per l'inadeguatezza loro non

ci si ferma. Per essere adeguate, tale idee immediate bisognerebbe che contenessero una conoscenza precisa del soggetto che le subisce e delle cause che le producono, il che non è affatto (*Ethica* II, XXV, XXIX). L'adeguatezza comincia a delinearsi in noi per il fatto che dal semplice *percipere*, in base al solo flusso delle azioni esterne, si passa all'*intelligere*, al sorprendere cioè le convenienze e le disconvenienze delle cose in rapporto alla contemplazione simultanea di parecchie di tali idee. Spuntano così, in base alle imagini ed ai ricordi, in noi le idee generali, già molto più chiare ed adeguate di quello che non sieno le idee immediate.

Queste seconde idee, che, come tutte le altre, hanno coscienza di se stesse, danno alla lor volta origine ad altre idee più generali ancora e perciò più chiare ed adeguate, fino a che si culmina nell'idea dell'essere perfetto, che è l'idea più distinta ed adeguata possibile.

Sono adunque tre per così dire le tappe del processo gnoseologico: idee inadeguate o confuse, le idee adeguate o distinte, idea perfetta.

Se tale è il processo gnoseologico ascensivo, come in base ad esso si deve intendere la mente? Già lo si è detto: la mente non è che la succesione delle sue idee. Questa dottrina dello Spinoza merita di essere approfondita, perchè essa è come il ponte che ci porta nel mezzo della Metafisica sua, in quanto

questa è superamento decisivo di tutto il razionalismo cartesiano.

Dire che la mente, od anima, o spirito, non è che la successione delle sue idee, vuol dire negare ch'essa esiste come una sostanza a sè, come un *quid* di determinato, entro certi confini che comunque la possano individuare. L'anima è un' idea che, come tutte, ha coscienza di sè e quindi di tutte le idee di cui è composta, cominciando da quella di corpo, la quale alla sua volta è la risultante delle singole idee di ogni parte del corpo.

È un problema perfettamente vano per lo Spinoza quello che ha formato uno dei travagli maggiori di tutto il Cartesianesimo, il problema cioè dei rapporti o delle azioni reciproche fra anima e corpo: non si trattava infatti per il Nostro di due entità eterogenee, tra le quali bisognava pure trovare un'azione reciproca per spiegare comunque la convivenza loro nell'uomo. Il corpo, se per se stesso è estensione, è però anche il correlativo all' idea che ce ne formiamo, per il fatto che ogni impulso che ci viene da lui non è in fondo che una sola e medesima cosa del fatto mentale corrispondente. In altri termini, anima e corpo si possono reputare come un solo essere a due faccie, o, per meglio dire, come un solo ed identico raggio di ciò che per lo Spinoza era la luce divina, la quale si decompone e si sdoppia nel riflettersi della coscienza.

Dal pensare in tal modo l'anima derivava per lo Spinoza la conseguenza che non hanno senso le così

dette *facoltà*, in quanto porre una facoltà vuol dire anche porre un soggetto, e porne parecchie vuol dire anche porre un centro comune di identità e di vita. Ora tutto ciò non era concepibile, secondo lo Spinoza, *(Ethica* II, X coroll.*)* perchè per lui l'anima non è propriamentc un'essenza, una cosa, non è cioè la sostanza che costituisce la forma e l'essenza dell'uomo, essa non è che una serie che si disnoda, essa cioè, come si è detto, non è che uua collezione di idee, oltre le quali non c'è proprio nulla da cercare nell'uomo.

Intelletto e volontà non sono che astrazione ipostatizzate dal pensiero comune: in realtà non esistono che idee e volizioni, le quali alla lor volta non sono due serie distinte, come affermava ancora Cartesio, ma sibbene un'unica ed identica serie. Volere, in fondo, vuol dire affermare, ed affermare non si può senza percepire, come alla sua volta percepire non si può senza affermare. Il pensiero è l'idea considerata come rappresentazione, cioè nel suo elemento statico; la volontà invece è l'idea considerata come azione, cioè nel suo equivalente dinamico *(Ethica* II, XLIX).

In rapporto al processo gnoseologico, di cui si è parlato poc'anzi, ed alle dottrine psicologiche dell'anima e dell'identificazione in essa di intelletto e volontà *(voluntas et intellectus unum et idem sunt),* ben si comprende a che si riduce la coscienza per lo Spinoza: essa non è che la consapevolezza che l'idea di anima ha di se stessa in rapporto al proprio con-

tenuto, consapevolezza che si va sempre più allargando o per meglio dire approfondendo fino al suo affondarsi, come vedremo, nella consapevolezza che l'idea adeguatissima ha di se stessa. Finchè la mente non è che un seguito di idee inadeguate, non c'è consapevolezza che d'entità limitantisi e dischiudentisi ciascuna per sè: solo le idee adeguate, tendendo ad accumunarsi fra loro e ridurre nella loro comunione le idee stesse inadeguate, allargano la portata della consapevolezza, fino a che questa raggiunge il massimo suo per il magistero dell'idea perfetta che è unificazione definitiva di tutte le idee adeguate nel seno della propria virtualità infinita. La vita intellettuale consiste appunto nel processo di un tale allargamento di consapevolezza dal minimo delle proprie passioni, che è sempre il correlativo dell'idee più inadeguate, al massimo dell'amore intellettuale perfetto, che è il correlativo dell'idea adeguatissima.

La concezione dello spirito del senso indicato, la sua indentificazione cioè con il puro processo delle idee, portava necessariamente Spinoza a negare ciò che di solito si chiamava la libertà, o libero arbitrio. Capire come tale conseguenza fosse necessaria dalla premessa per il Nostro, non si può se non si conoscono le linee fondamentali della sua Metafisica, in rapporto alla quale vediamo chiarirsi meglio anche le sue stesse dottrine gnoseologiche e psicologiche, specialmente nei loro riguardi coll'Etica, la Politica e la Religione.

§ 4. — Già abbiamo avuto occasione di dire che la Metafisica dello Spinoza è un superamento del dualismo posto da Cartesio coi termini estensione e pensiero. L'intuizione fondamentale del Nostro, la sua parola nuova, intorno a cui si è poi intessuto tutto il sistema sta appunto in tale superamento. Lo Spinoza ha potuto superare la contrapposizione dei due termini cartesiani senza per nulla negarli, in quanto li ha fatti inerire in un'unica ed universale entità, da lui chiamata Sostanza, in quanto Sostanza è *id, quod in se est, et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat,* riuscendo così ad un panteismo che non è nè esclusivamente naturalistico, in quanto sia solo identificazione di Dio colla natura, nè esclusivamente idealistico, in quanto sia solo affermazione di identità di natura e di spirito.

Nè noi possiamo dire che i due termini del binomio cartesiano, che i due attributi, come sono chiamati dallo Spinoza, estensione e pensiero, esauriscono l'infinità della Sostanza: predicare di questa solo tale dualità è già introdurre in essa un limite che è perfettamente incompatibile coll'infinità della sua realtà *(Ethica* I, XI). La Sostanza dunque ha un infinito numero di attributi; per quanto noi non conosciamo che i due indicati, tali attributi, ciascuno per ciascuno, sono infiniti nel loro senso, ed esprimono alla loro maniera l'essenza *(Ethica* I, IX) di quell'unico e fondamentale essere, in cui essenza ed esistenza sono una sola ed identica cosa *(Ethica* I, XV).

Questo essere, questa sostanza lo Spinoza ha chiamato Dio, fuori del quale adunque nulla esiste, appunto perchè, racchiudendo egli ogni esistenza, tutto esiste per lui ed in lui *(Ethica,* I, XV). L'universo perciò non è che la manifestazione infinitamente varia degli attributi infiniti della Sostanza o di Dio, e nulla di quanto ha in sè l'esistenza, l'estensione adunque ed il pensiero, può essere negato di Dio.

Questo, in altri termini, non è solo la causa che fa cominciare ad essere le cose che esistono, e che le fa perseverare in tale essere, ma sibbene ciò che è il loro essere, il che vuol dire Dio è nel medesimo tempo causa e sostanza di tutto ciò che esiste, e ne è la causa perchè ne è la sostanza, in quanto sostanza e causalità si identificano perfettamente tra loro. *(Ethica* I, XXV).

L'albero, per così dire, ontologico, dallo Spinoza è reso completo anche colla nozione di *modo,* in quanto modi si devono credere le manifestazioni finite e quindi distinte, in cui palpitano gli attributi di Dio *(Ethica,* I, XXV, corol.; II, VIII).

Tutto ciò che esiste adunque dallo Spinoza è schematicamente ridotto a questo: Dio o la sostanza unica che è come il centro del tutto, gli attributi infiniti di tale sostanza, che sono come raggi infiniti che si dipartono dal centro, attuando in sè la natura stessa del centro, ed i modi di tali attributi, che sono come i punti che, nel loro complesso, costituiscono quei raggi, e che perciò sono attuazione della

virtualità dell'attributo, attuazione alla lor volta della virtualità senza limiti del centro, il quale perciò è nello stesso tempo e cerchio e centro ed ogni raggio ed ogni punto, in quanto esso è tutto.

È in tal senso che va compresa la dottrina dello Spinoza, in quanto afferma che ciascun attributo e quindi ciascuna serie di modi esprime Dio (*Ethica*, I, XI); è in base a ciò che va compreso il valore della filosofia in quanto questa consiste appunto nel considerare i singoli nella loro derivazione genetica come inerenti e palpitanti col loro esistere nell'universalità della Sostanza, donde ben si comprende l'espressione spinoziana che il tutto ed i singoli vanno considerati *sub specie aeterni*.

Un'altra nozione fondamentale del sistema dello Spinoza è quella di *necessità* in quanto si contrappone per un senso e si concilia per un altro con quella di *libertà*.

La Sostanza, dice lo Spinoza, non può agire che in virtù delle leggi necessarie alla sua natura (*Ethica*, I, XVII); essa quindi non ha quella libertà che la teologia delle religioni positive crede si trovi in Dio. È assurdo infatti per il Nostro il pensare che Dio abbia potuto e possa agire diversamente da quello che abbia fatto e faccia, in quanto è incompatibile colla natura di un tale essere il credere ch'egli abbia potuto e possa preferire un fine ad un altro. Si deve al contrario credere che dall'infinito suo emanano necessariamente tutti gli atti e tutte le idee che suc-

cessivamente vi si svolgono. Non è dunque il caso di parlare di bontà o di preferenza in Dio; Dio è, e ciò che è essendo dato, tutto ciò che emana da lui ne è la conseguenza necessaria (*Ethica*, I, XVII, scolio, IV, Introd.).

Data l'identità tra *natura naturans* e *natura naturata*, il che vuol dire tra causa ed effetto (*Ethica*, I, XXIX, scolio), nulla vi è di contingente anche in ciò che avviene nel mondo (*Ethica*, I, XXIX), in quanto tutto in essa è determinato ad essere ed a divenire per le leggi necessarie della natura di Dio, che produce immediatamente ciò che deriva direttamente dalla sua natura o dai suoi attributi infiniti, e mediatamente i modi dei suoi attributi infiniti. Noi potremo chiamare contingente ciò di cui non vediamo la necessità (*Ethica* IV, def. III); ma in se stesso ciò che esiste è necessario che esista, ed esista nell'ordine con cui ci si presenta.

Da tali principî lo Spinoza deduce l'impossibilità della creazione, e quindi l'eternità del mondo.

La *necessità* per il Nostro si identifica però colla *libertà*, in quanto per libero s'intende ciò che è *causa sui* (*Ethica*, IV, def. III), che cioè non ha bisogno di qualche cosa di estrinseco per determinarsi ad agire. Dio ben si può dire in tal senso anche libero, anzi come il solo essere libero, in quanto tutti gli svolgimenti possibili in lui emanano dalla sua sola natura e non già per l'azione di qualche cosa d'altro che sia fuori di lui. In base a tutto ciò possiamo ben capire

come l'agire del Dio spinoziano sia nel medesimo tempo necessario e libero, che anzi si può aggiungere ch'esso è assolutamente libero, nel senso indicato, appunto perchè assolutamente necessario.

In base a tali dottrine cerchiamo di comprendere ancor meglio ciò che riesce ad essere la così detta natura per lo Spinoza. Ogni fenomeno che nella natura avviene in realtà non è che una forma limitata della Sostanza, originata da una negazione, da un abbandono di tutte le altre forme, sotto cui quella si può presentare; il che vuol dire: ogni determinazione particolare non è in fondo che una negazione.

La materia è l'elemento sostanziale e primitivo dei fenomeni, ciò che in questi sussiste durante tutte le trasformazioni e che non può nè nascere nè perire, perchè essa è già attributo eterno della sostanza.

Il pensiero è pure altro elemento vivo e primigenio a sviluppo parallelo a quello che si riscontra nella materia; tale parallelismo si attua nel fatto di essere pensabile ogni modificazione dell'attributo estensione, pensabilità, che si origina perchè in ogni punto della *natura naturata* agisce la *natura naturans* come impulso di conservazione.

L'essere pensabili i modi dell'attributo estensione (il che vuol dire l'avere di essi coscienza continua l'infinita Sostanza, in base a quella specie di *apperczione* per cui la Sostanza pensa non solo sè e tutte le cose, ma anche il suo stesso pensiero) non importa per nulla la conseguenza che tali modi pos-

sano essere determinati da quelli dell'attributo pensiero. Lo Spinoza ammette infatti una specie di impermeabilità tra attributi ed attributo, la quale va interpretata nel senso che nessun attributo può determinare un altro, in quanto ciascuno estrinseca la propria necessità, che è necessità stessa della Sostanza.

Da ciò deriva la conseguenza che è assolutamente vano parlare di *finalità* in natura. La finalità non è concepibile se non in quanto si pensa che i fenomeni possano trovare la loro origine in un pensiero; ma ciò non avviene affatto, in quanto l'attributo estensione attua per se stesso e da se stesso tutto ciò che esso diventa in base ai principî fondamentali della meccanica, i quali sono veramente verità eterne, traiettorie indefettibili, perchè necessità assoluta della Sostanza che, infinita e perfetta *ab aeterno*, non può agire che nel modo che agisce senza possibilità di deviazione di sorta. Perfetta è quindi anche la natura, in cui quindi la perfezione si identifica colla sua stessa potenza (*Ethica*, I, XXXIII, scolio 2°).

§. 5. — Visto e chiarito il più possibile quali sieno i punti fondamentali della Metafisica dello Spinoza, mettiamo ora tali punti in rapporto con quanto già si è detto della Gnoseologia di lui, e ciò anche allo scopo di avere l'idea la più adeguata di quello che il Nostro abbia pensato in rispetto all'uomo, il che vuol dire in rapporto ad Etica, Politica e Religione.

Abbiamo più addietro parlato delle tre tappe del processo gnoseologico ascendente, quale si trova nello Spinoza; idea inadeguata o confusa, idea adeguata e distinta, l'idea perfetta; orbene con esse si mettono in perfetto riscontro i tre gradi del processo ontologico discendente dalla Sostanza ai modi, in quanto il modo, distinto e finito, è appunto l'oggetto delle idee inadeguate, le quali sono confuse appunto perchè si limitano e si dischiudono ciascuna per sè; l'attributo, il che vuol dire una virtualità illimitata di modi, è l'oggetto delle idee adeguate e distinte, le quali sono tali appunto perchè unificazione di tutte le idee dei singoli nel seno della propria virtualità senza limite; l'idea perfetta invece ha come oggetto la Sostanza in cui tutto si adegua e tutto si compone in perfetta unità.

Sullo sfondo grandioso, quale è stato delineato nei primi due libri del suo capolavoro, lo Spinoza negli altri tre cerca appunto di spiegare come teoreticamente si svolge la vita dell'uomo dal dominio delle passioni, il che vuol dire dalla servitù, alla perfetta conquista della libertà. Dal lato puramente rappresentativo del processo gnoseologico si passa così negli ultimi tre libri al lato efficacemente attivo, passaggio che allo Spinoza appariva pienamente giustificato dalla sua dottrina riguardante la piena identificazione dell'intelletto colla volontà o per meglio dire delle idee colle volizioni, in quanto queste, come si è detto, non sono che l'equivalente dinamico di quelle.

Il terzo libro dell'*Ethica* porta infatti il titolo *De affectibus*. Ora che cosa sono gli affetti per lo Spinoza? Essi non sono che il correlativo dinamico-volitivo delle idee inadeguate e confuse.

Il quarto libro porta il titolo: *De servitute humana*. Ora che cosa è la servitù per lo Spinoza? Essa non è che l'impotenza nel moderare e nel tenere a freno gli affetti, i quali, non dipendendo esclusivamente dall'uomo, fanno in modo che chi vi è soggetto, *sui juris non est*. La condizione della servitù coincide adunque col predominio degli affetti, il che vuol dire, delle idee inadeguate e confuse.

Il quinto libro infine è chiamato *De libertate humana*. Ora che cosa è la libertà per lo Spinoza? Essa non è che il determinarsi solo in base alla necessità della propria natura; ora la ragione e l'intelletto costituiscono appunto l'essenza della nostra natura, per il che esser libero per l'uomo significa ubbidire alla necessità di quella e di questo, il che vuol dire ubbidire alle idee adeguate e distinte, attuare cioè tali idee nel loro correlativo dinamico.

La *libertas* però concepita in tal senso (la concezione tradizionale di libertà quale comunemente si esprime col termine di *libero arbitrio* non ha senso per lo Spinoza, in quanto esso supporrebbe nella serie dei modi, disnodantisi necessariamente, come si è visto, dagli attributi, nel nostro caso dall'attributo pensiero, un *hiatus* assolutamente ingiustificabile, presso a poco, come si è visto, non aver senso per lui qualsiasi con-

cezione di finalità) non si limita nel suo essere vita attuata od attuantesi del correlativo dinamico delle idee adeguate e distinte. Al di sopra di queste, già lo sappiamo, vi è l'idea perfetta, che ha pure il suo equivalente dinamico, e questo equivalente è quell'*amor intellectualis* (*Ethica*, V, XXXV), che ci porta fuori e sopra la nostra individualità, che ci procura il contatto, per così dire, colla natura infinita, in base a cui ci sentiremo parte del divino ed identici con esso, celebreremo cioè in tutto e per tutto la natura della mente nostra, in quanto sentiremo veramente che essa è parte dell'infinito intelletto di Dio (*Ethica*, II, XI, coroll.).

La vita morale dell'uomo consiste appunto nell'ascendere verso una tale meta, ascensione codesta che non va però intesa come frutto di spontaneo e libero volere; anche in essa è la necessità assoluta che ci spinge, quella necessità in confronto alla quale non c'è privilegio di sorta che possa esser toccato all'uomo, a preferenza di tutti gli altri esseri viventi. Come nel cielo si sfollano le nubi o si dissipano, coprendo o scoprendo l'azzurro ed il sole, così dentro di noi si affollano o si dissipano le idee inadeguate e quindi le passioni e gli affetti che vi si identificano, coprendo o scoprendo, e l'azzurro delle idee adeguate e distinte ed il sole eterno dell'idea perfetta.

Ne è a dire che tale azzurro e tale sole s'ingenerano solo in quanto si vedono e si godono, perchè essi, anche quando il cielo è coperto da nubi, danno

sempre a questa un po' della luce loro. E tale coprire e scoprire è sempre in ubbidienza alla pura causalità senza palpito alcuno di finalità, la quale se manca, come si è visto, nello sviluppo dell'attributo estensione, manca per lo stesso motivo anche per lo sviluppo dell'attributo pensiero, e quindi del suo correlativo volontà.

Non essendoci nè libertà nè finalità, è evidente che per lo Spinoza non aveva senso anche l'altra questione riguardante il bene ed il male. Una distinzione di tal genere presuppone infatti concetti del tutto opposti a quelli che sono i fondamentali dell'intiero sistema. Se di male si può parlare ancora dallo Spinoza, è solo nel senso di una privazione di uno stato più perfetto, privazione di cui c'è coscienza, e non responsabilità, quando appunto lo stato più perfetto si sia raggiunto. Se la mente umana possedesse solo idee adeguate, non si formerebbe nessun concetto del male, dice lo Spinoza (*Ethica*, IV, LXIV e LXVIII). Niente adunque di positivo nel male; esso non è che la nube che ci copre il sole, e nube che male si può dire solo per il fatto che tanto splendore ci vieta.

§ 6. — Già abbiamo avuto occasione di dire che quasi sicuramente l'*Ethica* è opera precedente al *Tractatus theologico-politicus*, pubblicato, come si sa, nel 1670. Un decisivo argomento per credere ciò si può dedurre anche dal rapporto dottrinale di questo e quello.

Rifacendoci alla dottrina dello Spinoza riguardante l'identificarsi dell'idea colla volizione, possiamo dire che se l'*Ethica* è l'idea, il *Tractatus* è la volizione, in quanto questo non ad altro tende che a mostrare come si è attuato e si attua l'equivalente dinamico insito per natura nelle idee, e nei loro processi di sostituzione e di superamento, non solo nell'uomo considerato come singolo, ma specialmente nell'uomo considerato nei suoi rapporti sociali. Se nell'*Ethica*, in altri termini, si delineano solo per vie schematiche ed astratte i ritmi per cui si disnoda la vita della natura in genere e dell'uomo in ispecie, nel *Tractatus* tale disnodarsi è invece descritto nel suo pratico attuarsi tra le condizioni effettive della vita ed individuale e sociale; in quella c'è la teoria, in questa c'è la prassi; là si fa della pura filosofia, qui si fa della politica, presa questa nel senso di una interpretazione della storia dell'uomo in genere. È per tali motivi che logicamente l'*Ethica* si deve credere antecedente al *Tractatus*.

Il *Tractatus* consiste di due elementi, uno storico-esegetico, l'altro politico-razionale. Non vale la pena che noi ci fermiamo troppo a lungo sul primo; basterà dire che nello svolgere un tale elemento lo Spinoza ha inteso dar corpo definitivo a tutto quel contrasto di idee, in fatto d'interpretazione delle Sante Scritture, per cui si era distaccato un giorno dalla sinagoga di Amsterdam.

Egli nega il valore probatorio delle Sacre Carte

in fatto di privilegio del popolo ebreo in raffronto ad altri popoli, in fatto di profezie, di rivelazione in genere, di cerimonie, di riti, di legge divina, in quanto la si crede emanata da Dio stesso in un dato tempo ed a dati uomini, in fatto di miracoli ed anche di autenticità di certi libri dell'Antico Testamento.

Tutto questo lo Spinoza fa con audacia senza ondeggiamento alcuno, e non già per puro amore di distruzione, ma sibbene coll' intendimento di sostituire a tutto ciò ch'egli andava demolendo una nuova concezione di fede e di religione.

La discussione sul primo elemento porta infatti lo Spinoza a mettere in luce quale sia la vera religione sulla base della nozione del vero Dio. E la vera religione per lui non è altro che la vita vissuta dell' idea di Dio. La verità è la filosofia, è la fede, è la stessa verità vissuta: ma viver questa non si può se quella non si conquista, e conquistarla bisogna là dove si trova; il valore della Bibbia, più del Nuovo che del Vecchio Testamento, più degli Apostoli che dei Profeti, più di Cristo che di Mosè, per il maggior senso d'universalità di cui ridondan le parole di quelli che non di questi, consiste appunto nel fatto che in essa si cerca sempre di far brillar la verità somma, pur tra diversità di tempo e di luogo e gli inopportuni interventi della fantasia.

Nel suo intellettualismo ad oltranza, lo Spinoza afferma che empietà non ci può essere là dove si arriva alla contemplazione della verità, in quanto essa

si tramuta necessariamente nella miglior condizione di volontà, e quindi nella miglior garanzia di pace e di tranquillità e di godimento per lo spirito.

Religione adunqne vi deve essere e non scetticismo, religione universale, i cui dogmi sono, come si è detto, l'equivalente pratico di ciò che la ragione può scoprire nella nozione di Dio: Dio è, dice la ragione, e la fede vive il pensiero che l'essere di Dio non è che l'inerire di ogni cosa in lui; necessarie ed eterne sono le leggi di Dio, dice la filosofia, e la fede vive ciò nel pensiero che la Provvidenza di Dio è universale; Dio è infinito, dice quella e questa vive ciò nel pensiero che Dio è onnipotente.

Dal lato morale, unico contenuto della religione universale è per lo Spinoza il precetto: amare Dio sopra ogni cosa ed il prossimo come se stesso, precetto che in fondo non è che la traduzione in pratica, e pratica di pietà, di quella realtà che nell'ordine teoretico la ragione riconosce in Dio.

La discussione intorno al secondo elemento del *Tractatus*, il politico-razionale, porta lo Spinoza ad esporre il suo sistema di Politica in quanto questa per lui non è altro che la vita vissuta nella storia di quello che la ragione ci dice essere la natura dell'uomo; vita codesta di cui il Nostro trova, o cerca di trovare, la traiettoria più evidente nella storia dell'antico popolo ebreo.

Per comprendere le conseguenze, a cui in proposito arriva lo Spinoza, bisogna rifarci ancora ai tre

gradi del processo gnoseologico, di cui già si è avuto occasione di parlare. Essi rappresentano davvero la chiave di volta come della religione così anche della politica dello Spinoza, nel che sta appunto il carattere squisitamente intellettualistico di tutto il suo sistema.

Alla condizione in cui si trovano gli uomini in contatto colle sole idee inadeguate e confuse, il che vuol dire vivendo solo quel loro correlativo dinamico che sono le passioni, corrisponde nello stesso quello stato in cui il complesso sociale non è che un puro aggregato di forze lottanti fra loro in base al proprio diritto, in quanto diritto è la forza stessa inerente alle idee, o, per meglio dire, all'equivalente pratico di quella data idea. Come le menti nell'imperversare delle passioni sono scomunicate, così scomunicati sono gli uomini, sicchè il *bellum omnium contra omnes* è la condizione in cui si risolve tale primo stadio di vita.

L'accomunarsi delle menti, in base al medesimo sistema di idee adeguate e distinte, è precisamente la condizione in cui l'uomo, colla rinuncia al proprio diritto naturale in omaggio all'interesse maggiore della sua ragione, che è poi la ragione di tutto, dà origine al consorzio civile.

L'unificarsi finalmente delle menti in base all'idea più adeguata e perfetta, quale è appunto quella di Dio, è precisamente la condizione per cui si origina la società intellettuale e divina.

Abbiamo parlato del diritto naturale in quanto

è la forza delle passioni; ad esso si sovrappone il diritto razionale in quanto è la forza dell'idea adeguata; superiore poi anche ad esso è il diritto divino, in quanto è la forza dell'idea perfetta. Tale sovrapporsi è in funzione non certo d'impulso finalistico, il quale non ha senso nella storia come non lo ha nella natura, ma sibbene per un puro gioco di forze, per il fatto cioè che un'idea ha tanto più di forza quanto maggiore è il grado dell'universalità sua.

D'altra parte tale soprapporsi, che poi, a beneficio di tutti, si fissa con le leggi positive od umane, non vuol dire affatto annullamento di ciò che vien superato. Il diritto del consorzio civile infatti, il che vuol dire il diritto razionale, non è che sia il trasformarsi in una entità del tutto diversa del diritto naturale, in quanto questo è elemento nativo; tale elemento dura, solo che in tale suo durare egli mostra la necessità di una condizione superiore di comunione che vi si aggiunge e vi si impone, perchè, come si è detto, per se stesso è forza maggiore di quello che non sia la forza del diritto nativo.

Così anche il diritto divino non è affatto annichilimento di qualsiasi altro diritto, in quanto l'idea perfetta non è annichilimento delle altre, pur tralucendo in tutte le altre, come si è visto, e pur avendo la massima forza, perchè forza di un'entità universale.

Alle tre specie di diritto corrispondono tre tipi di società: società naturale, società razionale, e società divina, anche le quali quindi non sono che i prodotti

BIBLIOTECA FILOSOFIA

esteriorizzati di quello svolgimento interno della mente, il quale si attua delle idee inadeguate alle adeguate ed alla perfetta.

La società naturale è esercizio di passione, la razionale di ragione, la divina di Dio; la prima è condizione di guerra, la seconda di pace, la terza di fede; nella prima regna l'individuo, nella seconda il potere sovrano, a cui tutto deve cedere, salvo quello che costituisce il diritto divino. Il dovere consiste appunto nel riconoscere la debolezza di un diritto inferiore, in confronto ad un diritto superiore e quindi più forte, dovere che nasce solo col tralucere e coll'affermarsi di un diritto superiore a quello che è il nostro nativo. È così che, secondo lo Spinoza, non c'è dovere nella società naturale, appunto perchè in essa non c'è ancora un diritto, a cui debba cedere il nostro naturale.

Il giuoco delle forze inerenti alle diverse specie di diritto spiega anche perchè mai lo Spinoza condanni la tesi separatista propria di quelli che vorrebbero tener disgiunti gli instituti religiosi dai civili. Quelli, in quanto sono in funzione di questa o quest'altra religione positiva, non hanno niente a che fare colla vera religione universale: essi perciò devono cadere nell'ambito della potestà sovrana; considerarli come fuori di essa, il che vuol dire fuori dal diritto razionale, porterebbe ad un vero pervertimento delle forze che si originano dall'attuarsi dell'elemento volitivo-dinamico delle idee.

D'altra parte però ben si comprende perchè mai

lo Spinoza sia stato così caldo e strenuo difensore della libertà di coscienza: tale libertà per lui non è che l'esercizio del diritto più forte, che nell'individuo deriva colla sua ascensione all'idea perfetta di Dio; diritto inalienabile perchè il più intimo, invincibile perchè il più forte, incoercibile perchè il più resistente.

La società, stabilitasi solo in base all'attuazione del puro diritto razionale, e quindi il potere sovrano, che tale diritto personifica ed esercita, non può opporsi ad un tale esercizio; tentar ciò è voler rovesciare e distruggere l'economia del tutto, mettere al fastigio ciò che è solo intermedio, mortificare l'intelletto ed abbattere Dio a vantaggio dell'uomo.

III. — LA VALUTAZIONE DEL SISTEMA

•••

SOMMARIO: § 1. **La fortuna immediata dello spinozismo.** – § 2. **Lo spinoza e il Fichte.** – § 3. **Valore della dottrina spinoziana in rapporto ai suoi fondamenti.** – § 4. **Lo spinozismo e il pensiero contemporaneo.**

§ 1. — Abbiamo già avuto occasione di parlare dei diversi giudizî che nel corso dei tempi furono dati intorno allo Spinoza. Già in vita il Nostro sentì il bisogno di difendersi da alcune accuse, tra cui specialmente quella di essere un ateo pare l'abbia tanto colpito che ripetutamente nelle sue lettere egli sopra di essa ritorna per mostrarne la falsità. Anche a critiche che gli venivano fatte su questa o quest'altra parte del suo sistema egli sentiva pure il bisogno di rispondere, e noi già abbiamo accennata a quella di Guglielmo van Blyenbergh sulla dottrina del bene e del male. Il Leibniz, che già sappiamo essere stato in rapporti personali collo Spinoza, appena conobbe il pensiero di lui, ne scrisse una confutazione che, pubblicata per la prima volta nel 1854, ci dà modo di capire tutto il contrasto che fra i due

filosofi esiste a proposito specialmente della nozione in Dio.

Appena morto lo Spinoza, parecchi furono gli oppositori che si accanirono contro le sue opinioni, mentre i suoi amici fedeli tanto s'industriavano per difenderne la memoria e il pensiero; basterà ricordare fra quelli il Kortholt colla sua opera *De tribus impostoribus magnis* (Herbert, Hobbes e Spinoza) apparsa nel 1680 a Riel, il De Versè colla sua acre dissertazione contro lo Spinoza pubblicata nel 1685, il Wittich col suo scritto *Anti-Spinoza*, apparso nel 1690, il Kettner colla sua opera *De duobus impostoribus* (Spinoza e Bekker) del 1694, e così potremo continuare, chè l'accanimento contro il Nostro durò ininterrotto anche nel secolo XVIII.

Per lo Spinoza spuntò il giorno del consenso in Germania durante l'Illuminismo quando Efraim Lessing apparve al Jacobi uno spinozista convinto. Era quello un tempo in cui si credette che colla pura ragione tutto si potesse e comprendere e spiegare, e tutta la vita si potessse vivere senza che alcun valore potesse concedersi alle esperienze intessentisi giorno per giorno fra sentimenti e fede. Ed il Gœthe ed il Novalis furono presi dall'onda di spinozismo che si andò determinando in quei tempi in Germania; in quello essa si concretò in quel freddo ed impassibile razionalismo che fece del Gœthe quasi un nume al di sopra di ogni vicenda; in questo si plasmò in quello spinozismo idealizzato, che volle essere interpre-

tazione mistica di tutta la storia delle cose e dell'uomo. Venne anche la reazione a quel moto che pareva così travolgente, e la reazione nella sua forma diretta si chiamò Jacobi, e nella sua forma indiretta si chiamò Kant.

Federico Enrico Jacobi nel 1785 pubblicò l'opera sua *Sulla dottrina dello Spinoza,* la quale non è che la raccolta delle lettere scambiate tra il Jacobi e Mosè Mendelssohn in rapporto alla polemica intercorsa tra quello ed il Lessing, che parve, come si è detto, uno spinoziano convinto. Anche il Mendelssohn proprio in quell'anno pubblicò la prima parte dei suoi *Morgenstunden,* in cui la parte più importante non è che una confutazione del panteismo in genere e dello spinozismo in ispecie.

Il Jacobi si oppone allo Spinoza, e per ciò stesso a tutto il razionalismo illuministico de' suoi tempi, che in fondo non era che naturalismo, sia pure a colorazione panteistica, e ciò specialmente in rapporto alla concezione di Dio, che il Jacobi sentiva il dover ammettere come un'entità personale e trascendente, fedele in ciò al suo principio: « Coloro i quali divinizzano la natura, negano Dio. »

Al puro razionalismo spinoziano e quindi all'astrattismo *sui generis* dell'Aufklärung, egli, in ciò collaborando senza saperlo col Kant, potè opporre il nuovo principio che attinge dalla ragione pratica il criterio della verità, sviluppando in base ad esso l'esigenza della nuova obiettività: Dio, riconosciuto

presente all'uomo dall'intuito immediato come persona che liberamente crea, fonda la libertà e la moralità nella vita umana.

Del Kant già abbiamo avuto occasione di riportare il giudizio, giudizio che suona opposizione in pieno all'indirizzo spinoziano. Tale opposizione del Kant ha un valore filosofico grandissimo, in quanto basata tutta su quel nuovo concetto di libertà dello spirito che, apparso allora per opera pel Kant stesso alla sua luce, per la sua stessa intima essenza doveva essere contro l'oggettivismo ad oltranza, che è la spina dorsale di tutto lo spinozismo.

La filosofia posteriore al Kant tutta è pervasa dal nuovo principio da lui portato alla luce; il periodo prevalentemente spinozistico è finito e comincia il periodo prevalentemente kantiano della speculazione tedesca, nel quale però quello ha saputo e potuto prolungare l'influenza sua. Ciò è evidente specialmente nel Fichte, per quanto influenze precise dello Spinoza, per lo meno come lo Spinoza era stato capito dal Jacobi, si possono trovare nello Schleiermacher, nello Schelling e nell'Hegel.

§ 2. — Per comprendere tutta l'importanza dello Spinoza nello svolgimento del pensiero ulteriore, è necessario, sia pure brevemente, considerare la posizione del Fichte in rapporto col Kant, in quanto fu appunto lo Spinoza, come fu sentito dal Fichte, quello che è poi durato nel tempo.

E' noto che il Fichte nei primi tempi fu seguace di uno spinozismo integrale, di cui ci ha parlato anche recentemente il Léon (1), che è senza dubbio uno dei più profondi conoscitori del grande filosofo di Jena. Fu quello il periodo in cui il Fichte non conosceva ancora il Kant: quando tale conoscenza avvenne, cadde dallo spirito di quello lo spinozismo integrale a base di monismo, intellettualismo e panteismo, e vi si sostituì uno spinozismo nuovo, quello cioè che il Léon chiamava « spinozisme renversé ». In questo si trovano ancora evidenti le traccie di ciò che di meglio e di più profondo Fichte aveva assorbito dallo studio dello Spinoza e cioè il senso morale e religioso del problema filosofico, l'unità pura del primo principio, l'intelligibilità perfetta e nello stesso tempo l'universale necessità delle cose, la realtà assoluta di ogni esistenza in rapporto alla sua essenza eterna. Tali elementi spinoziani, trasfusisi ed accomodatisi insieme col fondamendo kantiano del sistema quale ci si rivela nella *Teoria della scienza*, furono quelli che si perpetuarono poi, appunto, per l'opera di Fichte, nel pensiero ulteriore.

In un certo senso si può dire che il pensiero di Fichte è un sincretismo tra lo Spinoza ed il Kant, chè anzi è Kant corretto da Spinoza.

I risultati a cui era approdata la critica kantiana, com'è noto, sono questi: il dualismo tra noumeno e

(1) XAVIER LÉON, *Fichte et son temps*, Paris, Colin, 1922, pp. 55 e 599.

fenomeno; l'io come legistatore dell'unico mondo teoricamente conoscibile, appunto perchè costruito dai principî architettonici nostri; Dio come l'assolutezza della legge morale; Dio trascendente come postulato massimo della vita morale; l'io come entità individua, che attua e misura se stesso nella espansione del suo potere teoretico e specialmente nella celebrazione dell'assoluto principio pratico, che con quello nulla ha a che fare: risultati questi che sono in tutto e per tutti contro lo Spinoza.

Orbene il Fichte tali risultati della critica kantiana in gran parte superò in senso prevalentemente spinoziano. Sostituendo infatti alla regressione analitica del Kant, per cui l'elemento formale si era sceverato dal *quid* impenetrabile sostanziale, la deduzione sintetica, che abbraccia tanto la materia quanto la forma dell'esperienza, il Fichte superò la distinzione tra noumeno e fenomeno, superò la distinzione tra intelletto e volontà, annullò la concezione di un Dio comunque trascendente, oppose alla concezione di un io individuo personale, solo per mimesi (avrebbe detto Platone) partecipante ad un io ideale, la concezione di un io infinito, soggetto unico ed universale di cui l'io particolare partecipa per una vera *metessi*.

Un'analisi anche superficiale dimostra tutto il senso spinozistico di tali dottrine del Fichte in confronto a quello del Kant, specialmente per ciò che riguarda il monismo, l'identificazione tra intelletto e volontà, l'immanenza del principio assoluto nel tutto

e nel singolo, la conseguente dottrina dell'identificazione di libertà con necessità, la trasformazione dell'idealismo critico in idealismo etico.

Con tutto questo però il Fichte rimane un kantiano, appunto perchè dal Kant ha assunto quello che è il perno di tutta la sua dottrina: il principio della libertà dello spirito, della di lui attività creatrice, che pone il mondo delle conoscenze nostre, diceva il Kant, che pone tutto il non io senza residuo alcuno, diceva il Fichte.

Lo spinozismo del Fichte in tutto durò anche nello Schelling e nell'Hegel, nei quali pure siamo alla presenza della perfetta immanenza dell'assoluto nelle cose, del perfetto assorbimento dell'infinito nel finito, dello scioglimento di qualsiasi rapporto etico tra l'uomo e Dio. Si tratta anche in essi di una profonda idealità tra le apparenti opposizioni tra essere e pensiero, reale ed ideale, subbiettivo ed oggettivo e quindi di una perfetta riduzione, specialmente nell'Hegel, della religione alla filosofia, contro la quale riduzione cercò di reagire a quei tempi lo Schleiermacher, in quanto sosteneva invece l'autonomia della religione, mondo del sentimento, in riguardo alla filosofia, mondo dell'intelletto; era, come si vede, questo del Schleiermacher un ritorno in un certo senso al Kant contro lo Spinoza.

E così potremmo continuare ancora nella dimostrazione dell'influenza grandissima dello Spinoza sullo svolgimento della filosofia in Germania, chè

negli altri paesi tale influenza fu molto minore (1), in quanto in essi si tenne quasi sempre fede ad una concezione comunque dualistica in confronto a qualsiasi concezione monistica. Forse dobbiamo in proposito far eccezione per la filosofia italiana, nella quale il Gioberti — nella prima fase del suo pensiero, fase che, intessutasi prima della fase platonica, è intercorsa fra il 1830 e il 1834 e si è fissata con l'opera *Teorica della mente umana* — è riuscito a quel suo panteismo razionalistico che, basato sull'intuizione di una realtà assoluta presente allo spirito, come idea di sostanza-causa, risente moltissimo, come recentemente ha riconosciuto anche l'Anzilotti, dell'influenza spinoziana.

§ 3. — La fortuna dello Spinoza nel corso ulteriore del pensiero riflesso già per se stesso ci dà modo di giudicare quale possa essere il valore di tutto il suo sistema. Abbiamo visto che il Fichte, se ha conservato molto di quello che potremmo chiamare lo spinozismo d'approdo, ha però recisamente rifiutato quello che potremo chiamare lo spinozismo-base.

Ora a quella appunto che è la base di tutto l'edificio deve esser rivolto la critica per una valutazione generale di esso edificio. Lo Spinoza raramente

(1) Per la Francia cfr.: P. JANET, *Le spinozisme en France*, « Rev. phil. » XIII, 1882, pp. 109-132.

si può cogliere in fallo nello svolgimento delle sue dottrine, in quanto si disnodano con rigore logico perfetto da questa o quest'altra premessa, alla lor volta da riferirsi rigorosamente ad altre premesse o postulati o definizioni od assiomi. Spirito rettilineo, per null'affatto espansivo nel senso che potesse e sapesse nel medesimo tempo attendere a più serie di argomenti, genio quindi tutt'altro che universale, lo Spinoza col massimo rigore logico ha saputo costruire un sistema che ben potremmo chiamare monolitico, tanto è ben congegnato e massiccio; se quindi dal lato estetico tale sistema è degno della più grande ammirazione, dal lato filosofico esso ci si presenta in condizione tale da dover essere, come alcunchè di definitivo, o tutto accettato o tutto rifiutato: accettato se ne approviamo le basi, rifiutato se queste non sono accettabili.

Ed accettabili esse non sono; anzitutto non accettabile è la Sostanza che a ben pensare non si risolve altro che in una grande astrazione che per voler tutto essere, in realtà nulla comprende. Lo Spinoza ha creduto, colla sua nozione di Sostanza, di aver superato il dualismo cartesiano, ma in realtà egli non l'ha superato che a parole, anzi con una parola, la quale, appunto perchè tale, lascia completamente sussistere tutto il problema dei rapporti tra estensione e pensiero.

Lo spinozismo, per ciò che riguarda il suo principio fondamentale, non è che l'ambigua sintesi di due elementi in disaccordo inconciliabile fra loro,

quando sieno pensati, come li ha pensati lo Spinoza, sul medesimo piano: una sostanza indeterminata che è tutto in uno, ed un mondo di individualità finite, ciascuna delle quali ha un essere ed una individualità sua propria. Ben si comprende l'intenzione dello Spinoza di portare tali due elementi nell'unità di un sistema perfetto e definitivo, di trovare nella Sostanza l'origine e la spiegazione delle esistenze finite, ed anche di riferire tutte le individualità del mondo finito ad un'unità nella loro relazione alla sola ed infinita Sostanza. Ma tale relazione fra i due elementi è solo asserita, non mai dimostrata, e dimostrata non poteva essere, perchè lo Spinoza ha attuato il suo sforzo di giungere ad un'unità concreta con un metodo che poteva solo condurre ad un'unità astratta.

L'assolutamente indeterminato infatti, per la stessa definizione sua, è posto in modo che gli è precluso dall'andare fuori di sè in un mondo di determinazioni finite; d'altra parte queste non potrebbero essere riportate al primo principio che colla distruzione della finitezza loro ed il loro assorbimento completo nel tutto infinito. Siamo così ancora collo Spinoza allo stesso metodo inefficace, che poco prima di lui aveva prodotto quella grande astrazione, che fu l'anima del mondo del Bruno, e che in tempi ben lontani già aveva dato origine a quell'altra grande astrazione quale fu l'essere di Parmenide.

In realtà il punto di approdo di tutti codesti filosofi, lo Spinoza quindi compreso, non era altro

che la nozione astratta di *essere*, che senza dubbio è la logicamente più alta, appunto perchè e solo perchè è la più povera di contenuto, riducendovisi essa al solo dato di essere.

Lo Spinoza, come gli altri, ha creduto di poter ipostatizzare tale nozione di essere, nella più cieca fiducia che ad ogni ideato corrisponda veramente un reale, e che quindi al più alto ideato corrisponda ontologicamente la più alta e profonda ed assoluta realtà. Da qui tutto il suo intellettualismo ed il suo realismo, da qui tutto quel suo ingiustificato rapporto tra processo ontologico e processo gnoseologico, che, una volta ammessi questi come distinti, giustificare, caso mai, non si può se non ponendo metafisicamente un'unità concreta superiore trascendente, che sia come il vertice da cui quelle due linee realmente si disnodano.

Questa era stata, per esempio, la posizione da cui pensò e spiegò il mondo il Cusano; alla figurazione delle due linee, che ad un punto si uniscono, lo Spinoza sostituì l'altra di due linee, non si sa perchè, parallele; suppose forse che anche queste s'incontrano all'infinito, ma non si accorgeva che supporre ciò voleva già dire uscire dal reale. E così in lui i due processi si disnodano senza alcun rapporto dimostrato, chè nè lo sviluppo reale è da lui per lo meno pensato come la proiezione statica dello sviluppo ideale, nè lo sviluppo ideale o sistema dei concetti come la proiezione statica dell'evoluzione reale.

TORINO

Sull'altare della sua Sostanza lo Spinoza tutto ha poi sacrificato, e prima di ogni cosa lo spirito.

A che cosa infatti si riduce nel suo sistema ciò ch'egli chiama la mente, e che noi meglio chiamiamo lo spirito? A null'altro che ad essere il luogo in cui si radunano, si accavallano, si sciolgono nubi, più o meno dense, che la mente non crea e che solo essa sente quando la necessità quelle sospinge a coprire ed a scoprire la luce del sole. Siamo con ciò alla presenza di una pura passività, di una pura ricettività senza spasimo alcuno di iniziativa, senza fremito alcuno di creazione, senza palpito alcuno di responsabilità. L'uomo così perde nel sistema dello Spinoza ogni valore, come perde ogni senso di valutazione morale.

È profonda senza dubbio quell'identificazione tra libertà e necessità, che abbiamo visto nello Spinoza; ma se essa è profonda in quanto è pensata, non ha però alcun valore, in quanto è del tutto irreale. Noi la potremmo ancora concepire, quando la riferissimo allo spirito, quando cioè affermassimo, come hanno affermato più tardi gli idealisti, che nello spirito libertà e necessità si identificano, in quanto non sono che il di dentro e il di fuori della stessa entità, quale è appunto l'autonomia costitutiva dello spirito stesso. Riferita invece ad un'entità che, come la Sostanza dello Spinoza, ammessa pure come reale, non è solo pensiero, ma sente dentro di sè, anzi è essa stessa anche tutto il peso, tutta la greve mora di ciò

che è estensione e materia, che valore può avere una tale identificazione? Ed anche se avesse un valore, esso sarebbe la nostra condanna, perchè nel nostro spirito il termine libertà non avrebbe alcun senso, in quanto in noi non avrebbe senso che l'altro termine necessità.

Che dire poi della spiegazione assolutamente insufficiente che dalla forza dei suoi stessi principî lo Spinoza è stato costretto a dare del bene e del male? Il buon sensale di biade, Guglielmo van Blyenbergh, colla sua critica in proposito vedeva bene tutta l'insostenibilità della dottrina dell'amico suo su tale questione, e col suo buon senso dimostrava già di comprendere che ogni dottrina filosofica per la sua valutazione definitiva va sempre riferita alle sue conseguenze dell'ordine etico.

Veramente a proposito della dottrina del male, in quanto questo non è che negazione, lo Spinoza si mette in contraddizione anche con se stesso, perchè anche accettando la sua dottrina, non si può ritenere che la nostra conoscenza del male è la mancanza di conoscenza. Il male è dato in presentazione, potremmo dire; esso ha una base positiva nell'esperienza, per quanto sia della natura di un difetto, ed a meno che la nostra esperienza sia non solo illusione, ma anche non esistente, e quindi ogni conoscenza impossibile, noi abbiamo una conoscenza del male e fisico e morale, che è sempre un positivo incremento d'intelligenza. Potremmo quindi anche accet-

tare in un certo senso che il male è della natura di un difetto, che è una negazione, ma solamente quando tale asserzione includesse che essa è un'affermazione positiva, e non solo un'illusione dovuta a relatività od a inadeguatezza della nostra coscienza, come invece vorrebbe il nostro filosofo.

Originale, senza dubbio, è nello Spinoza quella altra identificazione, di cui abbiamo spesso avuto occasione di trattare, tra pensiero e volontà, tra idee e volizioni, originale e feconda, perchè essa è l'antecedente perspicuo di quel primato della ragione pratica, che divenne poi assoluto ed esclusivo nel Fichte, per il quale l'intima essenza dello spirito è agire, è volere, sicchè i pensieri e le rappresentazioni non sono che i dati di tali attività pratica in quanto questa è la radice profonda nell'io, ed il veicolo, per così dire, per cui esso celebra la sua libertà. Psicologicamente coll'identificazione, di cui si parla, lo Spinoza ha reagito contro quell'eccessivo funzionamento dell'unità dello spirito in facoltà diverse ed opposte, che prima di lui formava la base della psicologia.

Tutto ciò è vero; nel quadro però di tutto il sistema anche tale identificazione ha ben poco valore, perchè concorre anche essa a far perdere qualsiasi sentore di valutazione morale all' umana condotta. Essa anzi è il sigillo che si pone sulla necessità che ci spinge, è la catena che ci lega ad una schiavitù che ci si impone dal di fuori al di dentro, mentre, caso mai, un'identificazione di tal sorta non può

avere valore che in quanto sia in rapporto ad un processo che si disnodi dal di dentro al di fuori, dallo spirito alla natura, dall'uomo al tutto.

La cosa è tanto più grave, in quanto è forse, anche per tale identificazione, resa necessaria dall'esigenza dei principî, che lo Spinoza ha spento dentro lo spirito qualsiasi valutazione calcolabile al magistero del sentimento.

Non lugere, non ridere, sed intelligere, egli ha detto; ma se ed il pianto ed il riso, ma se il soffrire ed il godere sono realtà, perchè non le dovremo calcolare anch'esse come inerenti alla natura dell'uomo come forme sue prime e costitutive? perchè le dovremo solo giudicare come il concomitante accessorio di una conoscenza inadeguata? Si comprende l'eccellenza, fatta anche di imperturbabilità, di chi si è purificato e si purifica nei lavacri della pura sapienza, quando però tutto questo sia frutto di una vittoria, di un *nisus*, di uno sforzo, non certo quando tale perfezione è da calcolarsi solo come il risplendere fatale di un sole, che non per opera nostra si sia liberato dalle nubi, che lo possono offuscare e lo offuscano di fatto.

Egli è che tutta la vita dell'uomo, in quanto è esperienza veramente vissuta, si trova come mortificata nelle strettoie fondamentali dell'intellettualismo ad oltranza dello Spinoza, il quale mentre da una parte parve tutto inquadrare nel vasto disegno di un edificio etico, tutto o gran parte dell'umano travaglio,

ha rigidamente e spietatamente menomato in una spiegazione che annulla l'uomo e nella sua natura, e nella sua storia, e nella sua morale a beneficio di un'entità che non è che l'ipostatizzazione di una pura causalità senza scopo, di un' astrazione cioè in cui non c'è posto affatto per il ritmo di un progresso ascendente attraverso un continuo superamento delle produzioni sue.

La critica che per sommi capi si è delineata testè (ed avremmo potuto diffonderci di più, se questo fosse stato il luogo) non annulla affatto i meriti, il che vuol dire le conquiste che lo Spinoza ha fatto nel dominio del pensiero riflesso. Nessuno più di lui, per esempio, ha avuto così profondo il senso morale e religioso del problema filosofico, nessuno fu assillato più acutamente dal bisogno di concepire l'intelligibilità perfetta e nello stesso tempo l'universale necessità delle cose, e quindi di assurgere ad una realtà assoluta cui ogni esistenza deve potersi comunque ridurre. Il suo fu uno di quei grandi sistemi di filosofia in cui la continuità penetra e domina per ogni parte, in contrapposto perciò a quegl'indirizzi di pensiero che, congegnati solo sulla nozione di discontinuità, in gran parte sono fuori dal dominio della vera filosofia, in quanto questa è appunto affermazione di unità, di universalità, di necessità in mezzo alla molteplicità, varietà e contingenza delle cose.

Anche il modo con cui lo Spinoza ha considerato il problema della libertà nel suo rapporto con neces-

sità, l'identificarsi nel suo sistema del conoscere col volere, sono elementi che senza dubbio furono fecondi nel procedere ulteriore del pensiero riflesso.

Tutto questo però non toglie valore a quei motivi di critica, a cui si è accennato poc'anzi.

§ 4. — E se così è, si potrà domandare come mai lo spinozismo ha avuto tanta fortuna, e di tanto seguito fu creduto degno nel tempo?

Noi abbiamo visto che specialmente al Fichte va attribuito il fatto della fortuna dello spinozismo. Ora dobbiamo persuaderci che il Fichte ha potuto salvare in gran parte lo Spinoza per aver egli dato quell'anima, quella vita al di lui sistema che in realtà anima e vita non aveva nell'astrattezza, del suo principio fondamentale, in cui ogni individuazione di cose è assolutamente esclusa.

Lo spinozismo noi lo possiamo paragonare ad uno splendido palazzo a linee geometriche, ben finito anche perchè profondamente pensato in ogni piccolo particolare: un palazzo però senza padrone, o per lo meno con l'imagine del padrone solamente dipinta nel cuore per così dire dell'intiero edificio.

Il Fichte, che quel palazzo tanto aveva fin dai suoi primi anni ammirato, ne conservò poscia in gran parte e le linee, ed il piano, e lo scopo; tutto però cercò di vivificare ponendo al posto di quell'imagine fredda ed astratta un padrone vivo, e vibrante, e concreto,

padrone che è l'artefice stesso del tutto, sì che questo per tutto quello che è non è altro che il prodotto dell'attività costitutiva di quello.

Filosoficamente ciò vuol dire che il Fichte ha ben compreso che livellare in un piano d'immanenza i due termini del binomio cartesiano estensione e pensiero, natura e spirito, ponendo questi ancora come alcunchè di realmente distinto ed eterogeneo, è opera perfettamente vana.

Collo Spinoza la filosofia ha senza dubbio compiuto il massimo sforzo per una spiegazione panteistica-unitaria dei due termini oggetto e soggetto, essere e pensiero; il razionalismo con lui si è teso nella massima tensione per compiere un tale sforzo, per ridurre cioè ad un'unità metafisica quei due elementi, concepiti ancora come per sè stanti ed ontologicamente chiusi l'un l'altro.

Superare veramente Cartesio, il che vuol dire approdare ad una vera unità, che fosse un concreto e non solo una pura ipostatizzazione di un mero concetto logico, non si poteva che facendo inerire l'uno dei due termini nell'altro, l'oggetto nel soggetto, o questo in quello.

Il Fichte, per influenza del Kant, come si è visto, ha superato lo Spinoza nel primo senso, in quanto ha posto appunto il suo io come il creatore del mondo: è il pensiero stesso che produce il suo oggetto, egli dice; solo l'io e la sua coscienza possiedono la piena realtà.

E' la concezione idealistica, che, se storicamente era già in germe contenuta in Cartesio, divenne del tutto esplicita il giorno in cui il Fichte superò nel senso indicato lo Spinoza nel nome del Kant.

Il positivismo (non come metodo, ma come sistema), il materialismo cercarono invece di ridurre il soggetto all'oggetto, posizione anche questa perfettamente comprensibile nel suo intento, in quanto anch'essa voleva essere un superamento effettivo del dualismo cartesiano; tale posizione però, per il vizio fondamentale del suo stesso principio, è ormai travolta e caduta dal dominio del pensiero riflesso.

Non rimane così che la concezione idealistica monistica, contro la quale sta vivo in campo quella realistica-dualistica che dal lato metafisico afferma la trascendenza dell'Assoluto. Con questa noi siamo alla presenza di una distinzione tra essere e pensiero, tra spirito e corpo, tra potenza ed atto, tra legge e volontà, tra autorità e libertà, tra bene e male; distinzioni queste che invece più non hanno valore nella concezione idealistica, qualunque essa sia, in cui tutto l'essere non è che il divenire, il fare di quell'unica realtà, lo spirito, in cui tutto ciò che è deve essere, per la completa identificazione della sua libertà colla sua necessità assoluta.

Molte delle linee dell'edificio spinoziano si possono ancora riscontrare nell'idealismo contemporaneo; in gran parte sono quelle stesse che dello Spinoza ha conservato, come si è visto, il Fichte.

In tal senso lo Spinoza vive ancora in oggí, come vive ancora in oggi il suo grande oppositore, il Leibniz, nella corrente realistica-dualistica accennata.

Che se volessimo trovare nel pensiero antico i primi assertori di quei due indirizzi, che affermatisi nel XVII secolo collo Spinoza e col Leibniz, si è detto vivere tuttora nel dominio del pensiero riflesso, dovremmo riferirci da una parte a Parmenide ed a Eraclito e dall'altra a Platone ed a Aristotele.

NOTA BIBLIOGRAFICA

•••

Non è nostra intenzione dare per intiero la bibliografia intorno a Spinoza ed allo Spinozismo. Solo vogliamo indicare quelle opere — specialmente italiane — che sieno indispensabili a conoscersi ed a studiarsi da coloro che vogliano per conto proprio approfondire l'argomento.

I. — SULLA VITA.

L'opera fondamentale da consultarsi in proposito è:

J. FREUNDENTHAL. - *Die Lebengeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden, una nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig, Von Veit und C. 1899.

La prima parte del volume contiene:

1) La biografia del Lucas, un medico, pare, contemporaneo dello Spinoza. Tale biografia è la più antica essendo stata scritta tra la fine della guerra olandese nel 1678 ed il principio della successiva nel 1688, appena quindi morto il filosofo. — 2) La prefazione biografica che Sebastiano Kortholt premise nel 1700 alla ristampa dell'opera del padre, Cristiano, intitolata, come già si è detto, *De tribus impostoribus*. 3) Le notizie biografiche che Pietro Bayle dette nel 1697 nell'articolo riguardante lo Spinoza del *Dictionnaire historique et critique*. — 4) La biografia del predicatore Köhler (Colerus), secondo l'edizione principe in olandese del 1705. Questa biografia ha forse maggiore importanza di quella del Lucas, essendo scritta non da un discepolo devoto al maestro, ma da un

rigido calvinista, avverso alle dottrine spinoziane, ma sincero ed accurato ricercatore del vero, che attinge alle migliori fonti e principalmente alla testimonianza del Van des Spyck, l'ospite dello Spinoza. — 5) Frammenti dell'inedita vita dello Spinoza scritta da un chirurgo venuto ad Amsterdam nel 1752, Giovanni Monnikoff, e contenenti nuovi particolari.

La seconda parte del volume contiene novantuno documenti ufficiali, e la terza sessanta estratti da carteggi e opere diverse, e gli uni e gli altri fonti di notizie preziose. Chiudono il volume copiose e dotte annotazioni a tutte le parti.

Hanno scritto recentemente intorno alla vita del nostro filosofo:

COLLOCK FREDERICK. - *Spinoza, his life and philosophy*, London, C. Kegan Paul, 1880.

BOLIN WILHELM. - *Spinoza, Ein Kulturen-Lebensbild*, Berlin, E. Hoffman, 1894.

TOCCO FELICE. - *Biografia di B. Spinoza*, in «Riv. d'Italia», vol. I, 15 febbraio 1899.

KUNO FISCHER. - *Spinozas Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Carl Winter's Universitäts Buchandlung, 1900 - 5ª ediz. E' il secondo volume della ben nota *Geschichte des neuern Philosophie.*

P. L. COUCHOUD. - *Benoît de Spinoza*, Paris, F. Alcan, 1902. (Nella collezione Les Grands Philosophes). - Veramente il Couchoud non ha voluto espressamente scrivere una vita dello S., il che forse spiega perchè tanto poco egli si sia servito nella biografia ch'egli ne fa, dei documenti recentemente pubblicati.

Ottimi riferimenti a diversi momenti della vita dello S. si trovano anche nelle prefazioni e nelle note che l'Appuhn ha preposto ed aggiunto alla sua traduzione delle opere del N.

CH. APPUHN. - *Oeuvres de Spinoza traduites et annotées*, Paris, Garnier Fréres, 1904, 2 volumi.

II. — OPERE.

L'edizione migliore, anche perchè completa, delle opere dello Spinoza è quella, in due splendidi volumi, curata da J. van Vloten e I. P. W. Land:

B. DE SPINOZA. - *Opera quotquot reperta, recognoverunt sunt*, I. VAN VLOTEN e G. P. N. LAND, Hagae Comitum op. Martinus Nijoff, 1892, 2 vol. in-8°. - Tale edizione fu riprodotta in un'edizione minore in tre piccoli volumi nel 1895, curata dal solo Land.

B. DE SPINOZA. - *Opera etc.*, editia altera, ib. d. 1895, 3 vol. in 16°. - Questa edizione minore non è però così perfetta dal lato tipografico, come la maggiore, la quale fa testo per le opere del nostro filosofo.

In Italia le opere dello Spinoza molto tardi ebbero o edizioni o traduzioni; ricorderemo:

CARLO SARCHI. - *Il Trattato teologico-politico* di B. SPINOZA, Milano, Bertolotti e C. 1875.

CARLO SARCHI. - *L'Etica*, di B. SPINOZA, trad. 1880.

MARIO ROSAZZA. - *L'Etica, e della Correzione dell'intelletto* di B. SPINOZA, tradotte, Torino. Bocca, 1913.

ERMINIO TROILO. - *L'Etica*, nuova traduzione con introduzione e note negli *Immortali*. 1ª Serie, vol. XL, Milano, Istituto editoriale italiano, S. A.

Una traduzione della prima parte dell'*Etica*, fatta da N. CHECCHIA, si trova nell'opuscolo: SPINOZA, *Dio*, R. Carabba, Lanciano, 1914; nella stessa collezione cfr. anche: B. SPINOZA, *Tractatus politicus*, trad. e prefaz. di ANTERO MEOZZI, R. Carabba, Lanciano 1918. - Un'ottima edizione del testo latino dell'*Etica*, edizione che fa veramente onore all'Italia, è quella curata da Giovanni Gentile: B. SPINOZA, *Etica*, testo latino con note di GIOVANNI GENTILE, Bari, Laterza, 1915, in Classici della filosofia moderna, vol. XXII.

III. — FONTI DEL SISTEMA SPINOZIANO.

a) Rapporti tra lo Spinoza e il Giudaismo.

BENAMOZEGH ELIE. - *Spinoza et la kabbale*, Paris, 1864. (Estratti dell'Univers. Israelitica).

EMILE SAISSET. - *Raimonde et Spinoza*, in « Rev. d. deux Mond. », XXXVII, 1862, pp. 296-334.

M. JÖEL. - *Don Chasdai Creskas Religionsphilos. Lehren in ihr. gesch. Einfluss dargest.*, Breslau, 1866. - In queste sue opere il Jöel studia i rapporti tra lo Spinoza (specialmente in riguardo alla Epist. 29ma del suo epistolario) ed i Talmudisti.

M. JÖEL. - *Beit. z. Gesch. d. Phil. II.*, Breslau 1876.

W. RUBIN. - *Spin. und Maimondes*, Wien, 1868.

PAUL JANET. - *Sp. et le Spinozisme d'après les travaux recents*, in « Rev. d. deux Mond. », vol. 70, 1877, pp. 470-498.

O. HAMELIN. - *Sur une origine du Spinozisme* nell'Année philosophique, XI année, Paris 1901, pp. 25 e seg. - Dei rapporti, di cui è questione, parla ripetutamente anche il Freundenthal, nell' opera citata, in cui ricorda (pp. 160, 286) che lo Spinoza effettivamente aveva un esemplare della famosa opera di Maimonide: *La guida dei dubbiosi* nella sua biblioteca) e nell'altra: opera *Spinoza, sein Leben und s. Lehre*, (Stuttgart 1904). - Si può in proposito consultare anche L. G. LÉVY, *Maimonide*, Paris, 1911, specialmente pp. 251 e seg.

BROCHARD. - *Études de phil. anc. et phil. moderne*, Paris, Alcan, 1912.

b) Rapporti tra lo Spinoza e la Scolastica.

Specialmente il FREUNDENTHAL nel suo studio: *Spinozas und d. Scholastik*, in Phil. Aussätze Ed. Zeller zu sein. 50 jähr. Doctorjub, gewidmet, Leipzig 1887, pp. 83-138. Sostiene che lo Spinoza ha risentito molto dell'influenza della Scolastica — la Scolastica dei suoi

tempi — non solo per ciò che riguarda l'opera *Cogitata methaphysica*, ma anche per ciò che riguarda in genere tutto il suo sistema. Il COUCHOUD (op. cit. pp. 164-70) riduce tale influenza alla sola forma esteriore, affermando che il procedimento stesso geometrico non è che lo sviluppo estremo del principio dell'argomentazione scolastica.

c) **Rapporti tra lo Spinoza ed il Bruno.**

CHRISTOPH SIGWART. - *Spinozas neuendeck. Tractat von Gott, den. Mensch, und dess. Glückseligk. erklart. und in s. Beedeutung jür das Verständniss des Spinozism, unters.* Gotha, 1866.

RICHARD W. AVENARIUS. - *Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozistiche Pantheismus,* Leipzig, 1868.

CH. SIGWART. - *Benedecti de Spinoza 's Kurzer Tractat,* Tubingen 1870. E' la traduzione tedesca del Trattato dello S. recentemente trovato, traduzione corredata da importanti passi bruniani.

BERTRANDO SPAVENTA. - *La Filosofia italiana nelle sue relazioni colla filosofia europea.* Bari, Laterza 1908 - Vedi Lezione 5ª dal titolo Giordano Bruno, Spinoza, Bruno precursore di Spinoza.

E. TROILO. - Ed. cit. Introd. pp. 36 e 199.

G. GENTILE. - Ed. cit., pp. 304, 317, 318, 334, 356.

d) **Rapporti tra lo Spinoza e Cartesio.**

La tesi che cerca di ridurre a ben poco l'influenza del Cartesio sullo Spinoza, tesi contraria quindi a quelle già dal Leibniz affermata colla formola: *Spinoza incipit ubi Cartesius definit,* si trova e discussa e difesa specialmente dal Cousin (Cfr. V. COUSIN. *Histoire générale de la Philosophie*, Paris Perrin, 1884 pp. 377 e seg.; id. *Fragmentes de Philosophie moderne*, Paris, 1852, I part. pp. 259-296). Già fin dai primi oppositori si è sostenuta invece la tesi contraria, ed in proposito cfr.:

JOHANNES REGIUS. - *Cartesius verus Spinozismi architectus*, Amstelodami, 1723.

H. C. W. SIGWART. - *Ueber die Zusammenhang des Spinozismus mit d. Cartesian. Philos.*, Tüb., 1816.

BRUNSCHVIGG. - *Le rév. cartesienne et la notion spinoziste de la substance*, in « Revue de Metaph. und et d. Mor., » Sept. 1904.

V. BROCHARD. - *Le traité des Passions de Desc. et l'Eth. de Spinoza*, in « Etudes de phil. anc et de phil. mod., » Paris, Alcan, 1912.

Una ricca trattazione riguardante l'argomento dei rapporti tra Cartesio e lo Spinoza si trova nell'« Introduzione critica » proposta da Emilio Saisset alla sua traduzione delle opere dello Spinoza (Paris, Charpentier, 1861).

Tra le opere italiane che trattano dell'argomento si può vedere:

B. SPAVENTA. - *Spinoza e Cartesio*, note in *La filosofia italiana ecc.*, Bari, Laterza, 1909.

E. FABBRI. - *Lo studio delle passioni in Cartesio, Malebranche e Spinoza*, in « Cultura Filosofica », Anno V, N. 3, Maggio-Giugno 1911.

Abbondanti riferimenti a dottrine di Cartesio si possono trovare nelle note poste da G. GENTILE all'edizione dell'*Etica* da lui curata (specialmente cfr. pp. 297, 302, 305, 311, 314, 321, 335, 337).

IV. - SULLE DOTTRINE IN GENERE DELLO SPINOZA.

La dottrina dello Spinoza fu nelle sue linee generali interpretata come l'abbiamo interpretata noi, sulla base cioè di un'unica Sostanza in cui tutto inerisce e per ciò che riguarda gli attributi e per ciò che riguarda i modi. Non ha seguito però tale indirizzo, l'ERDMANN, che nella sua celebre interpretazione formalistica o, come egli stesso dice, modalistica dell'attributo spinoziano, credette che gli attributi

si devono pensare esterni alla Sostanza, nel sensoche essi hanno un valore per l'intelletto che li pensa come esprimenti l'essenza della sostanza, senza che per questo essi costituiscano davvero la medesima. Cfr.:

I. E. ERDMANN. - *Versuch einer wissensch. Darstellung d. Gesch. d. neuern Phil.* Bd. 1, Abth. 2, Leipzig, Riga und Dorpat, 1836, pp. 59-63. — *Die Grundbegriffe des Spinozismus* in Vermischte Aufsätze pp. 145-52.

KUNO FISCHER si è risolutamente opposto a tale interpretazione nell'op. cit., mentre essa è stata seguìta dal TRENDELEMBURG *(Hist. Beit. zu Eert. zur Philos.* II, 1-30, III, pp. 1369-71. Su ciò cfr. anche:

O. TARANTINO. - *Saggi filosofici,* Napoli, Morano 1885, pp. 129-50.

G. GENTILE. - Ed. cit., pp. 298-300.

Tra le opere interpretativo-critiche riguardanti il sistema dello Spinoza, sono da notare, oltre le già citate:

NOURISSON. - *Spinoza et le Naturalisme contemporain,* Paris, 1866.

S. TURBIGLIO. - *Benedetto Spinoza e le trasformazioni del suo pensiero,* Roma, Parenza e C., 1872.

G. BUSOLT. - *Die Grundzuge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinozas,* Berlin, 1875.

E. RENAN. - *Spinoza.* La Haye, M. Nijhoff 1877. E' il discorso pronunciato all'Aja il 21 febb. 1877, in occasione nel II Centenario della morte dello Spinoza.

E. ACRI. - *Una nuova esposizione del sistema dello Spinoza,* Firenze 1877. ripubblicato poi in *Dialettica turbata.* Bologna, 1910.

G. LO GIUDICE. - *Un martire della scienza, ovvero B. Spinoza.* Milano, Lombardi, 1877.

B. WORMS. - *La morale de Spinoza. Examen de ses principes et de l'influence qu'elle a exercée dans le temps modernes,* Paris, Hachette, 1892.

V. DELBOS. - *Le problème morale dans la philosophie de Spinoza*. Paris, F. Alcan, 1893.

L. BRUNSCHVIGG. - *Spinoza*, Paris, F. Alcan, 1894.

V. LILLA. - *Un saggio di critica obiettiva alle 6 definizioni del I libro dell'Etica di B. Spinoza* in Atti dell' Accademia Pontoniana, Vol. XXVI, Serie II, Vol. I. 1896.

A. LABRIOLA. - *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza* (1865) in «Scritti varî di filosofia e politica», raccolti e pubblicati di B. CROCE, Bari, Laterza, 1906.

N. DE CONCILIIS. - *Sul concetto spinozistico dell'Assoluto*, Avellino, 1910.

I. CAIRD. - *Spinoza*, Edinburg and London, W. Blackwood, 1914.

P. ROTTA. - *Il Tractatus Theologico-Politicus dello Spinoza in se stesso e nei suoi rapporti coll' Hobbes*, Milano, Albrighi-Segati, 1915.

P. MARTINETTI. - *La dottrina della conoscenza e del metodo nello Spinoza*, in «Rivista di Filosofia», Anno XII, N. 3.

P. CRIPPA. - *Spinoza, Parte I - La teoria della conoscenza*, Milano, Artigianelli, 1921.

Le lettere del Jacobi al Mendelssohn, sulle dottrine dello Spinoza, di cui si è avuto occasione di parlare, sono state tradotte da F. CAPRA, e formano un volume dei Classici della filosofia moderna (Bari, Laterza, 1914).

INDICE

I. LA VITA E LE OPERE: § 1. Le condizioni dei tempi avanti lo Spinoza. - § 2. La vita delloSpinoza. - § 3. Le opere dello Spinoza pag. 5

II. IL PENSIERO: § 1. Le fonti direttive del sistema spinoziano. - § 2. Gliaccenni alle dottrine gnoseologiche nel *De emendatione intellectus*. - § 3. La dottrina gnoseologica definitiva nell'*Ethica*. - § 4. I fondamenti della Metafisica dello Spinoza. - § 5. Le conseguenze della Metafisica in rapporto alla vita dell'uomo. - § 6. Le conseguenze della Metafisica in rapporto a religione e politica, quali si trovano nel *Tractatus Theologico-Politicus* . . . » 31

III. LA VALUTAZIONE DEL SISTEMA: § 1. La fortuna immediata dello spinozismo. - § 2. Lo Spinoza e il Fichte. - § 3. Valore della dottrina spinoziana in rapporto ai suoi fondamenti. - § 4. Lo spinozismo e il pensiero contemporaneo. . . . . » 67

NOTA BIBLIOGRAFICA. . . . . » 87

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO
BIBLIOTECA
0711

I MAESTRI DEL PENSIERO

VALENTINO PICCOLI

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

PAOLO ROTTA
ARISTOTELE

••

CARLO CAVIGLIONE
PLATONE

••

V. ARANGIO-RUIZ
PLOTINO

••

P. E. CHIOCCHETTI
S. AGOSTINO

••

P. E. CHIOCCHETTI
S. TOMASO

••

PAOLO ROTTA
SPINOZA

••

E. PAOLO LAMANNA
LEIBNIZ

VALENTINO PICCOLI
VICO

••

PAOLO ROTTA
BERKELEY

••

E. PAOLO LAMANNA
KANT

••

GIUSEPPE MAGGIORE
FICHTE

••

GIUSEPPE MAGGIORE
HEGEL

••

ZINO ZINI
SCHOPENHAUER

••

CESARE RANZOLI
LOTZE

Pubblicati:

P. ROTTA — **SPINOZA**
G. MAGGIORE — **HEGEL**
Z. ZINI — **SCHOPENHAUER**

EDIZIONI ATHENA — VIA VIGENTINA, 7-9 — MILANO (14)